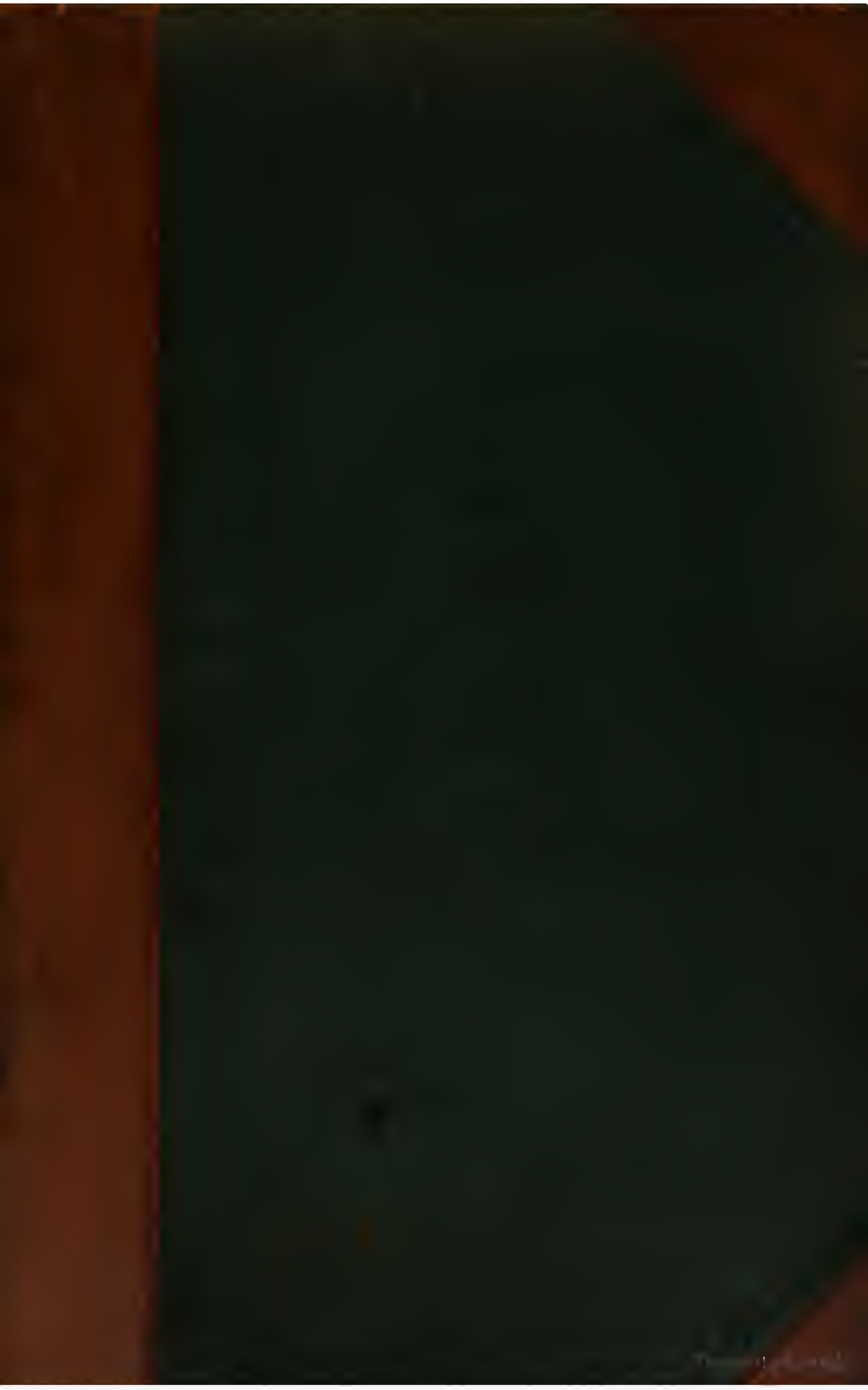

44. b. 1

Digitized by Google

Das Christliche

im

Plato und in der platonischen Philosophie,

entwickelt und hervorgehoben

von

D. C. Ackermann,
Archidiakonus zu Jena.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.

1835.

Dem Herrn

D. J. C. E. Schwarz

Superintendenten und Professor der Theologie zu Jena

in Freundschaft und Hochachtung gewidmet

von

dem Verfasser.

Unſre Anſichten und Denkweiſen, verehrter Mann! ſind zwar in gewiſſem Betracht ſo verſchieden und abweichend von einander, wie unſre Naturen; doch hat dieß Gottlob! dem Entſtehen und der Fortbildung eines freundſchaftlichen Verhältniſſes zwiſchen uns bis jetzt kein Hinderniß in den Weg gelegt. Streben wir doch in der Hauptſache, nur von verſchiedenen Punkten aus, nach Einem Ziel!

Laſſen Sie mich Ihnen die gegenwärtige Schrift mit dem Gefühl der dankbaren Anerkennung deſſen, was Sie mir ſeit Ihrem Hierſeyn geweſen und ge-

worden ſind, und mit dem herzlichen Wunſche darbringen, daß ſie eine neue Stufe zur gegenſeitigen Annäherung und Verſtändigung für uns werden möge.

Jena, den 10. Februar 1835.

Treulichſt

der Ihrige

Dr. Ackermann.

Vorrede.

In der außerordentlich reichen Literatur über Plato, Platonismus und Christenthum ist doch kein Werk vorhanden, welches den Gegenstand, mit dem sich die vorliegende Schrift beschäftigt, auf eine dem jetzigen Stand der Wissenschaft entsprechende Weise erörterte. Denn die in früheren Jahrhunderten darüber erschienenen Schriften fassen und behandeln ihn zu äußerlich und empirisch. Ich hielt es daher bei der großen Wichtigkeit dieses Gegenstandes für Theologie und Philosophie, und bei dem gewiß ziemlich allgemeinen Interesse, dessen er sich zu erfreuen hat, für eben so nothwendig als zeitgemäß, ihn einer sorgfältigen Bearbeitung auf's Neue zu unterwerfen, freilich mehr durch entschiedene Neigung dazu getrieben, als durch reiches und tiefes Wissen genugsam dazu befähigt.

Ich habe an dieser, schon seit vielen Jahren beabsichtigten Schrift stets mit großer Freudigkeit und Liebe gearbeitet; aber ich kann nicht sagen, daß ich sie jetzt, wo sie vollendet vor mir liegt, mit einer rein freudigen Empfindung betrachte. Denn ich sehe, wie weit sie,

alles angewendeten Strebens ungeachtet, hinter der Idee zurückgeblieben ist, die ich von ihr im Geiste trug. Und wie könnte es auch anders seyn! Platonismus und Christenthum sind viel zu unendliche Größen, als daß auch der Befähigtste, der ihr Verhältniß zu einander zu bestimmen sucht, sich völlig genug gethan zu haben glauben könnte. Ich halte meine Mühe bei diesem Versuch einer solchen Bestimmung für hinlänglich belohnt, wenn er Grund und Anlaß zu neuen und tieferen Forschungen und vollendeteren Darstellungen wird.

Gar Manches werden die Beurtheiler meiner Schrift mit Recht daran auszusetzen finden, auf manches Uebersehene oder irrig Gefaßte mich aufmerksam machen; für jede wahrhaft belehrende und wohlmeinende Beurtheilung bin ich im Voraus von Herzen dankbar. Manches — wie wäre das anders möglich! — wird auch wohl falsch verstanden, in's Schiefe gezogen, und unrecht gedeutet werden! Denn wenn, wie man täglich gewahr werden kann, selbst die genausten Bekannten und Freunde im einfachen Gespräch über die alltäglichsten Dinge einander häufig mißverstehn, und ihre gegenseitigen Aeußerungen bestreiten, blos weil sie dieselben nicht mit einem klaren, vollen, und dem Sprechenden zugewendeten Bewußtseyn aufgefaßt haben, so wird und kann man sich über die große Menge von Mißverständnissen und Sinnesentstellungen, die ein Schriftsteller im Publicum zu erleiden hat, wahrlich nicht verwundern. Der geschriebene und gelesene Gedanke ist hülflos, wie Plato sagt; er kann sich nicht vertheidigen, nicht in andrer Form sich geben, und seine verkannte Seite nicht herausstellen, wenn er schief betrachtet und ergriffen wird; und was soll ihn vor der raschen

Verurtheilung von Seiten derer schützen, deren persönliches oder Partheiinteresse sein ungültig Erfundenwerden fordert? Leser und Beurtheiler, die dem Autor wirklich den Gefallen thäten, aus sich heraus zu gehn, und wenigstens auf so lange, als sie sich mit ihm beschäftigen, ihre Betrachtungsweise der Dinge zu verlassen, und sich auf den Standpunkt des Autors zu stellen, finden sich aus begreiflichen Gründen höchst selten. Das Bequemere zieht ein Jeder gern dem Unbequemeren vor, und so bleibt denn auch jeder Leser lieber zu Hause, als daß er sich vom Schriftsteller auf Wege, die nicht nach seinem Geschmack sind, führen ließe, und versichert diesem, was er ihm dort zu zeigen habe, das könne er alles auch vom Fenster seiner Wohnstube aus sehn.

Kann ich auch nicht alle Mißverständnisse verhüten, die meine Schrift erzeugen wird, so will ich doch wenigstens über einige Punkte, die etwa dazu Anlaß geben könnten, mit wohlwollenden Lesern mich hier kürzlich zu verständigen suchen.

Manche Gedanken sind, wie mir beim Wiederdurchgehn meines Buches aufgefallen ist, etwas zu keck und kurz ausgedrückt, und lassen sich daher mit einem geringen Aufwand von Witz leicht mißhandeln. Wenn es z. B. S. 159 heißt: „alle wirkliche Geistesfreiheit concretisirt sich von einem Passivum aus", — so ist dieser Satz wohl ohne große Mühe als ein zu bespöttelnder darzustellen, wenn man etwa den Hauptnachdruck auf das Passivum legt. Der Accent liegt aber auf *wirklich*, und nicht die an und für sich seyende Freiheit ist dort gemeint, sondern die in die Erscheinungswelt eintretende, und sich *historisch* in ihr manifestirende.

Manche Begriffe, Sätze und Hindeutungen kommen im Laufe der Unterſuchung öfters wieder vor. Ich muß bitten, dieß nicht durchaus als unnöthige Wiederholung anzuſehn und zu tadeln. Einem, der einen Berg beſteigt, bietet ſich die Anſicht der unter ihm liegenden Gegend unterwegs mehrmals dar. Dem flüchtigen Blick erſcheint das wiederkehrende Landſchaftsbild immer als daſſelbe; der aufmerkſame erkennt aber von jedem neuen Standpunkt aus neue Geſtaltungen und Beleuchtungen darin.

Die Unterſuchung ſelbſt iſt von ſo hohem und ächt menſchlichen Intereſſe, daß ich auch denen, die nicht Theologen oder Philoſophen vom Fach ſind, die Möglichkeit, daran Theil zu nehmen, verſchaffen zu müſſen glaubte. Deßhalb habe ich den Text in einer jedem wiſſenſchaftlich Gebildeten verſtändlichen Sprache zu halten geſucht, und das mehr nur den Fachgelehrten Angehende in die Anmerkungen gebracht. Der philologiſche Zweig des Platoſtudiums hat übrigens durch gegenwärtige Abhandlung wenig oder nichts gewonnen, da ich nicht Philolog genug bin, um die Weiterbildung deſſelben auf eine namhafte Weiſe zu fördern. Die Anmerkungen ſelbſt bedürfen freilich, beſonders in Abſicht auf das Formelle derſelben, der Nachſicht gar ſehr. Es iſt bei dem behandelten Gegenſtand, und vorzüglich für einen angehenden Autor, ungemein ſchwer, gute Anmerkungen zu machen, die aus der Fülle des ſich dazu aufdrängenden Stoffes das Bedeutendſte und Weſentlichſte in bündiger Kürze darbieten. Daß ich nicht ſelten Schriftſteller von entgegengeſetzten oder doch höchſt abweichenden Anſichten dicht hinter einander citire, mö-

ge mir ja nicht ſogleich als plumper Synkretismus oder Eklecticismus verargt werden. Bergen will ich übrigens nicht, daß in mir der Glaube an die ſtille und ausgedehnte Macht der Wahrheit lebt, von der oft auch die ſcheinbar heterogenſten Richtungen innerlich zuſammengehalten werden, weßhalb es mir denn auch große Freude macht, in allen Erſcheinungen auf dem phyſiſchen wie im geiſtigen Gebiet das Verwandte oder Gleichartige aufzuſuchen und zu entdecken. Ich weiß, welche Gefahr mit dieſem Streben verknüpft iſt, und daß es daher von Vielen gemißbilligt und ängſtlich gemieden wird. Die Denker und Beobachter theilen ſich überhaupt in dieſer Beziehung, wie Göthe treffend bemerkt, (nachgelaſſene Werke 10, S. 203.) in 2 Claſſen; die Einen ſind mehr dem verbindenden, die Andren mehr dem trennenden Verfahren zugethan; Jene faſſen das Mannichfaltige gern in gewiſſe Einheiten zuſammen, Dieſe können das Aehnliche nicht ſcharf und fein genug von einander unterſcheiden, und dieſer innere Gegenſatz der Denk- und Beurtheilungsweiſe tritt nur gar zu oft auch äußerlich in heftiger gegenſeitiger Bekämpfung auf. Aber muß denn dieſer unvermeidliche, und der Wahrheit meiſtentheils ſehr förderliche Streit immer nur auf eine völlige Vernichtung der gegneriſchen Methode, die Dinge zu betrachten, ausgehn? Können denn die Gegner, bei allen Irrthümern, die ſie einander im Einzelnen nachweiſen, die Richtigkeit oder Statthaftigkeit ihres Denkverfahrens im Allgemeinen einander nicht zugeſtehn? Können ſie ſich nicht zu der Einſicht erheben, daß ein jedes von beiden nothwendig und in ſeiner Art tüchtig iſt, und daß beide einander fordern, vorausſetzen und ergänzen, und dafern ſie ſorgſam gehand-

habt werden, der Wiſſenſchaft gleich weſentliche Dienſte leiſten?

Einige Philoſophen werden vielleicht an dem theologiſch chriſtlichen Colorit, in welchem ſie hier den Platonismus auftreten ſehn, einigen Anſtoß nehmen, und dieſe Darſtellung deſſelben der Verfälſchung zu bezüchtigen zu eilig geneigt ſeyn, weil ſie nemlich, wenn ſie den Plato leſen und aus ihm referiren, ihn mit ganz andern Augen, von einem ganz andern Standpunkt aus, und zu ganz andern Zwecken anſehn und verarbeiten. Freilich tritt der eigentlich philoſophiſche und ſtreng wiſſenſchaftliche Gehalt und Charakter der platoniſchen Philoſophie gegen die religiös praktiſche Tendenz derſelben in meiner Darſtellung weit zurück. Aber gerade dieſe Seite am hellſten zu beleuchten und am meiſten hervorzuheben, war ja meine Abſicht und Aufgabe, und indem ich dieſer Aufgabe zu genügen ſuche, leugne ich weder, daß die platoniſche Philoſophie von einem andern Punkt aus betrachtet etwas anders als hier geſtaltet erſcheint, indem ſie neue, hier nicht beachtete Züge entfaltet und hervortreten läßt, noch auch behaupte ich, mein bei dieſer Arbeit eingenommener Standpunkt ſey der abſolut umfaſſendſte, und die richtigſte Erkenntniß des ganzen Platonismus allein gewährende.

Wollten es die Theologen für unſtatthaft erklären, daß ich im 5ten Capitel den Begriff des Chriſtlichen nicht, wie ich ihrer Meinung nach geſollt, auf bibliſch-exegetiſchem Weg entwickelt hätte, ſondern wie ſie vielleicht ſagen werden, mich durch eine halbpoetiſche Betrachtung des Lebens darauf hätte führen laſſen, ſo mögte ich ſie fragen, ob ſie denn meinten, das ſey nur ſo von ohngefähr, und etwa blos einem plötzlichen Einfall

zu Liebe geſchehn, und ob ihnen die Bedeutung und Nothwendigkeit gerade dieſes Gedankengangs aus der Natur ſowohl, wie aus der Behandlungsweiſe des geſammten Stoffs nicht einleuchtend geworden ſey?

Am meiſten aber fürchte ich, daß Viele die vorliegende Schrift in Abſicht auf die Faſſung und Löſung der Hauptaufgabe mit falſchen Erwartungen und Anſprüchen zur Hand nehmen werden, und weil ſie denſelben darin kein Genüge geleiſtet ſehn, ſich werden für berechtigt halten, ein ſcharfes und bittres Urtheil über ſie zu fällen.

Ich kann es mir als ſehr möglich denken, daß Viele ſich den Inhalt einer Schrift über das Chriſtliche im Plato als einen recht tief ſpeculativen, und die Hauptprobleme der Theologie und Religionsphiloſophie erörternden vorſtellen. Sie werden vielleicht ſogar meinen, auf einem andern, als dem bezeichneten Gebiet, dürfe die Aufgabe nicht gefaßt, und könne ſie gar nicht gelöſt werden. Denn, werden ſie ſagen, worin anders, als in der ſpeculativen Theologie kann dasjenige enthalten ſeyn, was den Plato, den theologiſchſten aller heidniſchen Philoſophen, in ſeiner geiſtigen Verwandtſchaft mit der chriſtlichen Offenbarung erſcheinen läßt, als deren höchſte und weſentlichſte Lehre doch unſtreitig die von Gott und von ſeinem Verhältniß zur Welt angeſehen werden muß?

Diejenigen nun, die ſich von meiner Schrift viel Anregung oder Befriedigung von dieſer Seite her verſprechen, werden ſich wahrſcheinlich von ihr nicht ſonderlich angeſprochen fühlen, und namentlich die beiden Hauptbegriffe im 5ten und 6ten Capitel tief unter ihren metaphyſiſch hochgeſpannten Erwartungen finden.

Es ſollte mir leid thun, wenn mehrere Leſer über eine Täuſchung dieſer Art zu klagen ſich bewogen fühlten; ich könnte ihnen aber in Wahrheit die Verſicherung geben, daß ich an derſelben ganz und gar nicht Schuld ſey, und daß ſie es nur mit meiner Verheißung recht ehrlich und genau zu nehmen gebraucht hätten, um ſich das unangenehme Gefühl derſelben zu erſparen. Das Chriſtliche im Plato und in ſeiner Philoſophie habe ich beleuchten und herausſetzen wollen, nicht das Verhältniß und die Verwandtſchaft ſeiner Theologie zu der des Chriſtenthums! Das Chriſtliche der platoniſchen Philoſophie als ſolches iſt nichts weniger als identiſch mit dem chriſtlichen Geiſt ſeiner ſpeculativen Gotteslehre; ſeine Theologie verhält ſich zu ſeiner Chriſtlichkeit nur wie das Beſondre zum Allgemeinen; ſie iſt nur eine von den mancherlei Erſcheinungsformen, an denen und in denen ſich das Chriſtliche, das in ihm lag, zu erkennen giebt. Da ich dargethan zu haben glaube, daß das Weſentliche des Chriſtenthums nicht in ſeiner Heilslehre, ſondern in ſeiner Heilandswirkſamkeit enthalten ſey, ſo konnte ich doch begreiflicherweiſe das Chriſtliche bei Plato nicht in ſeiner Lehre von Gottes Weſen, ſondern nur in ſeinem gläubigen Bewußtſeyn deſſen ſuchen, was die göttliche Kraft und Güte Heilſames in der Welt bezweckt und wirkt.

Weit entfernt alſo den Tadel derjenigen, die etwa aus dem berührten Grunde mit dem Löſungsverſuch meiner Aufgabe unzufrieden ſeyn ſollten, für einen gegründeten anzuerkennen, glaube ich vielmehr im Gegentheil auf eine Art von Lob dafür Anſpruch machen zu dürfen, daß ich in den naheliegenden Fehler einer theologiſch ſpeculativen Behandlungsweiſe meines Gegenſtan-

des nicht gefallen bin, und das Christliche nicht da, wo es auch gar nicht angetroffen werden kann, in einem einzelnen Zweige, sondern vielmehr im ganzen Stamm und in der Wurzel zu erfassen gesucht habe.

Ich müßte eine Abhandlung und nicht eine Vorrede schreiben, wenn ich mich auf eine weitre Auseinandersetzung des hier Angedeuteten einlassen wollte. Eine gründliche öffentliche Besprechung und Verständigung darüber wäre übrigens wohl höchst wünschenswerth und an der Zeit. Denn die alte, und aus begreiflichen Ursachen uns Allen mehr oder minder anhängende Gewohnheit, wenn vom Christlichen oder vom Christenthum die Rede ist, sogleich oder gar ausschließlich an etwas Doctrinelles zu denken, ist noch immer eine reichlich strömende Quelle schwer zu beseitigender Streitigkeiten und Irrthümer.

Gerade das Schlichte der beiden Hauptbegriffe im 5ten und 6ten Capitel, das Manchem vielleicht anstößig seyn wird, der bei dem Namen Plato nichts als Gott weiß was für hohe und schwer zu verstehende theologische Dinge im Sinn hat, kann, wie mir dünkt, für ein nicht ganz unbedeutendes Kennzeichen gelten, daß ich, dem Christlichen in ihm nachforschend, den rechten Weg dazu eingeschlagen habe. Denn das Christliche in seiner unmittelbaren Wirklichkeit, um welche es mir bei dieser Untersuchung hauptsächlich zu thun gewesen ist, tritt, wie das Evangelium, stets schlicht und äußerlich gering scheinend auf. Das speculativ Hohe, das es in sich trägt, entfaltet sich erst recht nach seiner Verpflanzung in das rein speculative Gebiet der philosophischen Theologie. Vielleicht, wenn Gott Zeit und Kräfte giebt, versuche ich später, eine Parallele zwischen Pla-

tonismus und Christenthum auch in dieser Hinsicht zu ziehen.

Möge übrigens der, dem im Grunde alle Kräfte, auch die es nicht wissen und wollen, dienen, die gegenwärtige Schrift als einen geringen Beitrag zur Förderung seines Reiches wirken lassen, und zu dem Ende bei ihrem Ausgang in die gährungsvolle Welt mit seinem Geist und Segen sie begleiten!

Jena im Februar 1835.

Inhaltsverzeichniß.

I.

Erſte, oder empiriſche Auffaſſung des Gegenſtandes.

Erſtes Capitel.

Wie es von jeher anerkannt worden iſt, daß etwas Chriſtliches im Plato vorhanden ſey. . . S. 1. ff.

Hohes Anſehn des Plato bei den Kirchenvätern; in der griechiſchen, in der lateiniſchen Kirche. — Entgegengeſetzte Urtheile der Kirchenväter über Philoſophie überhaupt. — Verehrer des Plato im Mittelalter, und in der neueren Zeit.

Zweites Capitel.

Der nächſte Grund jener Anerkennung; chriſtlich klingende Stellen und Lehren in Plato's Schriften. . . . . S. 21. ff.

Ueber die Aechtheit der plat. Werke. — Kleinere Parallelſtellen aus Plato zu neuteſtamentlichen Stellen. — Aehnlichkeiten zwiſchen platon. und moſaiſchen Verordnungen. — Einige größere, einen chriſtlichen Geiſt athmende Stellen aus Plato. — Vergleichung wichtiger Lehren der platoniſchen Theologie und Ethik mit verwandten chriſtlichen Lehrſätzen. — Aehnlichkeit zwiſchen Platonismus und Chriſtenthum in einigen formellen Punkten. — Geringes Gewicht aller dieſer Einzelheiten in ſtreng wiſſenſchaftlicher Hinſicht.

II.

Genetiſch entwickelnde Darſtellung.

Erſtes Capitel.

Wegräumung falſcher Anſichten und Urtheile über Plato; Verhältniß Plato's zu den Neuplatonikern und zu Ariſtoteles. . . . . S. 76. ff.

Falſche, von den Verehrern wie von den Verächtern Plato's über ihn verbreitete Vorſtellungen; angebliche Begünſtigung ſchwärmeriſcher Gefühle durch ihn; Plato's Geringſchätzung der Gefühle nachgewieſen; über die ſogenannte plat. Liebe. — Ob Plato ein enthuſiaſtiſcher Idealiſt geweſen ſey. — Plato, des Synkretismus beſchuldigt; als Phantaſt verſchrien. — Verſchiedenartigkeit des Neuplatonismus vom Platonismus. — Geringe Meinung des Ariſtoteles von der platon. Philoſophie; Kämpfe zwiſchen Platonikern und Ariſtotelikern; Grund des Mißverſtändniſſes zwiſchen Plato und Ariſtoteles in der innern und nothwendigen Verſchiedenartigkeit ihrer Geiſtesrichtungen.

Zweites Capitel.

Andeutungen zu einer lebendigen Wahrnehmung der Größe Plato's. . . . . S. 123. ff.

Der erſte Eindruck von Plato's Werken iſt ſelten ein befriedigender; warum? — Wie und wodurch die Verſtimmung im Leſer der plat. Schriften allmählig wieder gehoben wird. — Feuer des platon. Geiſtes; vollendete Darſtellung; Ironie; organiſche Einheit ſeiner Werke; harmoniſche Seelen- und Geiſtesverfaſſung ihres Urhebers; ſeine Stärke im ſtrengen Denken.

Drittes Capitel.

Die alte griechiſche Philoſophie in ihren Hauptformen, und in ihrer Stellung zum Leben. . S. 152. ff.

Entwickelungsgeſchichte der Philoſophie überhaupt; die günſtigſten Bedingungen dazu in Griechenland vorhanden. — Der Jo-

nismus. — Der Eleatismus. — Pythagorismus und Sophistik. — Bedeutung des Platonismus in der Geschichte der Philosophie und für dieselbe. — Einfluß des Sokrates auf Plato. — Scheinbare Aehnlichkeit, wirkliche Verschiedenartigkeit zwischen der antiken und modernen Philosophie. — Etwaige Widersprüche gegen diese Erörterung.

Viertes Capitel.

Grundzüge der platon. Philosophie und Weltanschauung. . . . . S. 178. ff.

Ausgangspunkt des Denkers, die Frage nach dem Seyn. Ursprüngliche Identität des Seyns und Denkens. Relative Trennung und Wiedervereinigung zwischen beiden. Das Werden und seine Macht. Das richtige Verhältniß zwischen Seyn und Nichtseyn. Das Seyn des Seyns, die Ideen. Beziehung der Ideen auf das Werden. Leben. Urgrund des Alls und des Lebens, Gott; wissend und wollend. Abweichen der Welt und des Menschen von Gott. Der betrügende Schein. Unseligkeit. Die Philosophie als Erretterin. Die Dialektik; ihr Verhältniß zur Ethik und Physik. Harmonie im Großen wie im Kleinen, Grund und Endzweck der Welt als eines göttlichen Werks. — Die Urkeime von Plato's System. — Esoterische und exoterische Lehren. — Bedeutung der dialogischen Form für die plat. Philosophie. — Fingerzeige zu einer richtigen Fassung der drei Hauptbegriffe im Platonismus, Wissenschaft, das Gute, und die Ideen.

Fünftes Capitel.

Begriffsbestimmung des Christlichen überhaupt. . . . . S. 223. ff.

Verschiedene Bedeutungen der Worte christlich, das Christliche u. s. w. im Sprachgebrauch. — Der Punkt, auf welchem das Wesentliche des Christenthums am sichersten erkannt wird. — Grundtrieb des Lebens. — Abstand zwischen dem Naturleben im großen Ganzen und dem natürlichen Menschenleben; letzteres relativ häßlicher, als ersteres. Tiefe Versunkenheit des ohne höhere Einwirkung sich entwickelnden Men-

ſchenlebens. — Das Leben erkennt ſein Unheil als ſeine Schuld. — Das Chriſtusleben als das allein Heil gewährende. — Beſtätigung des hieraus ſich ergebenden Begriffs vom Chriſtlichen durch die Bibel, und durch die organiſche Entfaltung aller ihrer Hauptbegriffe aus dem einen. Daran ſich knüpfende Erkenntniß des Jüdiſchen und Heidniſchen.

Sechstes Capitel.

Was nunmehr als das Chriſtliche im Plato und in ſeiner Philoſophie klar hervortritt. . . . S. 291. ff.

Der ſich ungeſucht darbietende ausdrucksvollſte Begriff dafür. Beweis, daß er alles Weſentliche, hierher Gehörige in ſich faßt. Teleologiſcher Charakter des Platonismus; Verhältniß zu der Theologie deſſelben. — Die platoniſche Betrachtungsweiſe der Welt und des Menſchen, gleich der chriſtlichen; das platoniſche Streben, den Menſchen und die Welt zu erleuchten und zu beſeligen, gleich dem chriſtlichen; der platoniſche Glaube an das Daſeyn der erlöſenden Gotteskraft in der Geſchichte, ein ächt chriſtlicher.

Siebentes Capitel.

Nichtchriſtliches und Unchriſtliches im Plato; Schlußbetrachtung. . . . . S. 323. ff.

Beſtreiter der platoniſchen Chriſtlichkeit. — Einzelnes Unchriſtliche und Nichtchriſtliche in Plato's Werken. — Das Pantheiſtiſche ſeiner Theologie. — Die Hauptdifferenz zwiſchen Platonismus und Chriſtenthum; Entwickelung aller übrigen Abweichungen daraus. — Unvergleichlich hoher Werth des Chriſtenthums.

Anhang.

Ueberſetzung einiger im ſechsten Capitel citirten platoniſchen Stellen. . . . . S. 344. ff.

I.

Erſte, oder empiriſche Auffaſſung des Gegenſtandes.

Erſtes Capitel.

Wie es von jeher anerkannt worden iſt, daß etwas Chriſtliches im Plato [1]) vorhanden ſey [2]).

Es iſt zu allen Zeiten empfunden und bemerkt worden, daß etwas Chriſtliches im Plato liege, mehr, als in irgend Einem der alten Claſſiker und Philoſophen. Was der Herr zu jenem Phariſäer geſagt hatte: „du biſt nicht fern vom Reiche Gottes!" — (Marc. 12, 34.) — das war man von jeher ziemlich allgemein geneigt, auf Plato anzuwenden.

In einem hohen Anſehn ſtand Plato bei der alten chriſtlichen Kirche, hauptſächlich ſo lange, als die griechiſchen Kirchen-

1) Schleiermacher, Aſt, Ritter, Reinhold u. A. ſchreiben immer: Platon, nach dem Griechiſchen, *Πλάτων*. Man wird es mir hoffentlich nicht verargen, daß ich der lateiniſchen, und uns geläufigern Schreibweiſe gefolgt bin.

2) Vgl. was Neander in ſeiner K. G. über Platonismus und Chriſtenthum ſagt, 1, 1, S. 31. 38. 252. und beſonders im 5t. Abſchnitt der 3t. Abtheil. des 1ſt. Bdes. Ferner Baumgarten-Cruſius D. G. Jen. 1832. S. 125 ff. und beſonders S. 165 ff. — Magnam et singularem quandam inter philosophiam Platonis et doctrinam religionis biblicam similitudinem et cognationem intercedere, uno fere omnes harum rerum gnari judicarunt. *Staeudlin* de phil. plat. c. doctr. rel. jud. et chr. cognat. Gött. 1829. S. 3.

väter die eigentlichen Bildner und Leiter der Theologie waren. Eines Theils brachte es die Sitte der Zeit mit ſich, daß ſie ihren philoſophiſchen Unterricht vorzüglich aus Plato ſchöpften [1]), andern Theils ſchloſſen ſie ſich aus Ueberzeugung mit Vorliebe an ihn an, weil ſie mehr chriſtliche Elemente in ihm fanden, als im Ariſtoteles. Es iſt im Allgemeinen ganz richtig, was Patricius bemerkt, daß die Erhebung des Ariſtoteles durch die Scholaſtik und die Pariſer Univerſität, im geraden Gegenſatz zu der in der alten Kirche über Ariſtoteles herrſchenden Anſicht ſtehe [2]).

„Die platoniſchen Lehrſätze, meint Juſtin der Märtyrer, ſind dem Chriſtenthum nicht fremdartig [3]). — Wenn wir Chriſten ſagen, daß von Gott alle Dinge geſchaffen und geordnet ſeyen, ſo ſcheinen wir einen Lehrſatz des Plato auszuſprechen; und zwiſchen unſrer Anſicht vom Weſen Gottes, und der ſeinigen, ſcheint blos der Artikel einen Unterſchied zu machen."

Es iſt nicht ſchwer zu begreifen, wie Juſtin zu dieſer Denkweiſe über das Verhältniß des Chriſtlichen zu dem Platoniſchen

---

1) Siehe die intereſſante und lehrreiche Abhandlung über die Univerſität zu Athen, über die Studienzeit des Libanius, Baſilius, Gregorius Naz. u. A. — im Archiv für Geſch. und Lit. v. Schloſſer und Bercht. (Frk. a. M. 1830) 1, S. 217 ff.

2) Patricius: Aristot. exotericus, Bl. 49. b. (opp. Ferr. 1591.) — Es darf nicht überſehn werden, daß der Geiſt und die ganze Richtung der antiocheniſchen Schule weit mehr ariſtoteliſch, als platoniſch war. vgl. Baumgarten-Cr. D. G. S. 297.

3) *οὐχ ὅτι ἀλλότριά ἐστι τὰ πλάτωνος διδάγματα τοῦ χριστοῦ* etc. Das *ὅτι* iſt in der obigen Ueberſetzung weggelaſſen worden, wodurch jedoch der Sinn der Stelle keine Veränderung erleidet, wie ſich Jeder überzeugen wird, der die Stelle im ganzen Zuſammenhang genau, nicht oberflächlich anſieht. Denn flüchtig betrachtet, ſcheint ſie allerdings etwas Anderes auszuſagen. Just. m. apol. 2, p. 97. c., (Just. opp. una c. Tat. Athen. Theoph. Herm. Haag 1742. fol.) — apol. 1, 55. e. *τῷ γὰρ λέγειν ἡμᾶς, ὑπὸ θεοῦ πάντα κεκοσμῆσθαι, πλάτωνος δόξομεν λέγειν δόγμα.* — coh. ad Gr. 23. a. *τοῦτο — — οὐ δοκεῖ ἓν καὶ ταὐτὸν εἶναι, τῷ ἄρθρῳ μόνῳ διαλλάττον; ὁ μὲν γὰρ μωσῆς, ὁ ὤν, ἔφη· ὁ δὲ πλάτων, τὸ ὄν.* — dial. c. Tr. 105. d. *ὡς φησι πλάτων, καὶ ἐγὼ πείθομαι αὐτῷ* etc.

kam [1]). War er doch, wie er ſelbſt erzählt [2]), ein begeiſterter Verehrer des Plato geweſen, ehe er im Evangelium diejenige volle Befriedigung fand, die er dort eifrig, aber vergebens geſucht hatte. Wenn nun auch in ſeinen Augen das Evangelium unendlich höher ſtand, als die platoniſche Philoſophie, ſo ſah er doch dieſe als eine Art von Vorſtufe zu jenem an [3]). Und in dieſem Sinne äußerten ſich auch die übrigen Apologeten über Plato und ſeine Philoſophie, beſonders der geiſtvollſte und philoſophiſch wichtigſte unter ihnen, Athenagoras [4]), deſſen Apologie zu den trefflichſten Werken des chriſtlichen Alterthums gehört. Es war freilich nicht blos im Allgemeinen die Kenntniß und Verehrung der platoniſchen Philoſophie, was dieſe Männer bewog [5]), in ihren Schutzſchriften ſo häufig auf dieſelbe Rückſicht zu nehmen, und ganze Stellen aus Plato's Werken einzuſchalten, gewiß trieb ſie hierzu auch der beſondere Zweck ihrer Apologien, den ſie durch dieſes Mittel am beſten erreichen zu können glaubten. Was konnte ihnen geeigneter ſcheinen, die heidniſchen Obrigkeiten und Kaiſer für das Chriſtenthum günſtig zu ſtimmen, als die Nachweiſung der mannigfachen Berührungen zwiſchen chriſtlichen und platoniſchen Lehren?

Die auffallende Aehnlichkeit zwiſchen beiden, ſuchten die Kir-

---

1) Eine wichtige Stelle über ſeine Anſicht von der Philoſophie, und von ihrem Verhältniß zum Chriſtenthum, ſiehe dial. c. Tr. 102. e. *τί ποτε δέ ἐστι φιλοσοφία, καὶ οὗ χάριν κατεπέμφθη εἰς τοὺς ἀνθρώπους, τοὺς πολλοὺς λέληθεν· οὐ γὰρ ἂν πλατωνικοὶ ἦσαν, οὐδὲ στωϊκοί* etc. — *μιᾶς οὔσης ταύτης ἐπιστήμης* etc.

2) apol. 2, 96. d. dial. c. Tr. 103. d.

3) *ταύτην μόνην εὕρισκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον* etc. scil. die Lehre Chriſti. dial. c. Tr. 109. d.

4) *μαρτυρεῖ δὲ τῷ λόγῳ τούτῳ καὶ πλάτων·* nemlich der wichtigen Lehre von der Immaterialität Gottes. Athen. leg. p. 292. b. — vgl. über die platoniſche, der chriſtlichen verwandte Theologie, leg. p. 284. b. c. 295. a. 300. e. u. a. m. — Vgl. hierzu Röſler Bibl. der Kirchenväter 3, S. 18.

5) Ueber das Verhältniß der Apologeten zu Plato ſiehe die wichtige, jedoch etwas einſeitige Schrift von *Clausen* apologetae ecclesiae christ. Platonis, ejusque philosophiae arbitri. Havn. 1817. 8.

chenväter hauptſächlich aus der Bekanntſchaft zu erklären, welche Plato auf ſeiner Reiſe nach Aegypten theils mit jüdiſchen Gelehrten, theils mit den heiligen Schriften der Juden gemacht habe. Juſtin war nicht der Erſte, der die platoniſche Theologie und Ethik aus dieſer Quelle ableitete [1]); ſchon der jüdiſche Geſchichtſchreiber, Joſephus [2]), und dann der jüdiſche Peripatetiker, Ariſtobulus [3]) hatten dieſes gethan, und ſelbſt der Platoniker, Numenius hatte den Plato geradezu einen atticiſirenden Moſes genannt [4]). Es wurde zur herrſchenden Meinung in der chriſtlichen Kirche, daß Plato, und die heidniſchen Schriftſteller überhaupt, das Beſte und Schönſte in ihren Schriften, aus der Bibel und von den Propheten geſtohlen hätten [5]). Die heid-

1) *ἐπεὶ πόθεν ἄλλοθεν μεμαθηκὼς ὁ πλάτων — — εἰ μὴ ταῖς τῶν προφητῶν ἱστορίαις*; coh. ad gr. 30, c. cf. 29. b. 22. d. apol. 1, 70. a. 78. a. etc. etc.

2) Jos. c. Ap. 2, 1079. ed. Havercc. *μάλιστα δὲ πλάτων μεμίμηται τὸν ἡμέτερον νομοθέτην* etc.

3) Eus. pr. ev. 13, 12. Ueber die den Ariſtobul, ſeine Perſon und ſeine Schriften betreffenden Streitigkeiten vgl. *Brucker* histor. philos. 2, p. 698 ff. — Clem. al. Orig. Eus. Ambr. Aug. u. ſ. w. erzählen alle im vollen Ernſt das Mährchen, daß Plato Moſen und die Propheten gekannt und benutzt habe. Etwas unbeſtimmt drückte ſich hierüber Ambros. aus: istud — — in Mosis scriptis Plato vel potuit legere, vel ab aliis percipere, qui legerant. de Noe et arc. c. 8. Aber Aug. machte ſogar den Jeremias zu Plato's Lehrer. de doctr. christ. 2, 28. Doch nahm er ſpäter dieſen Irrthum zurück. retract. 2, 4. Vgl. übrigens Aſt Plato's Leben, S. 369. — „nicht unwahrſcheinlich iſt es, daß Plato aus denſelben Quellen, den alten Schriften der ägyptiſchen Prieſter, die vielleicht aus den heiligen Büchern der Inder gefloſſen, geſchöpft hat, welcher Moſes ſeine kosmologiſchen Ideen verdankte."

4) *τί γὰρ ἐστι πλάτων ἢ μωσῆς ἀττικίζων*; Clem. al. strom. 1, 251. b. (Clem. al. opp. ed. Dan. Heins. Leyd. 1616. fol.) cf. Eus. pr. ev. 11, 10. p. 527. ed. Vig. — Suid. s. v. und die zahlreichen Schriften über das angebliche Schöpfen des Plato aus Moſes bei Fabric. bibl. gr. ed. Harl. 3, 148.

5) *κλέψαντες ταῦτα ἐκ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν*, ſagt Theoph. von Pind. Soph. Eur. u. a. nachdem er verſchiedene ſchöne Stellen von ihnen angeführt hat. Theoph. ad Aut. 2, 378. d. — cf. Eus. pr. ev. 10, 1. u. a. — Daher Clem. al. den Plato geradezu *τὸν ἐξ ἑβραίων φιλόσοφον* nennt. paed. 3. p. 200. c. cf. ad gent. 34. c. d. *πόθεν, ὦ πλά-*

niſchen Anhänger des göttlichen Plato gaben den Chriſten dieſen Vorwurf zurück; ſeine gerühmteſten Sprüche, meinte Celſus, habe Chriſtus dem Plato entnommen, und die ganze chriſtliche Lehre beſtehe eigentlich aus platoniſchen, zum Theil falſch verſtandnen, zum Theil verdrehten Lehrſätzen [1]). Wie irrig auch beide Meinungen waren, — immer liefern ſie einen ſtarken Beweis für die Allgemeinheit des Gefühls im Alterthum, daß Platoniſches und Chriſtliches nahe verwandt ſeyen.

Dieſe Verwandtſchaft ſuchten übrigens Juſtin, und die der heidniſchen Philoſophie nicht abgeneigten Kirchenväter, auch noch aus einem andern, als dem angeführten Grunde zu erklären; nemlich aus dem allgemeinen, und von jeher wirkſam geweſenen Licht der göttlichen Offenbarung. Die ganze Offenbarungsthätigkeit Gottes wurde von ihnen bekanntlich an den Begriff des Logos geknüpft, welchen ſie übrigens mehr im Sinne des Philo, als in dem des Johannes dachten [2]). Dem

τῶν, ἀληθείαν αἰνίττῃ; — — οἶδά σου τοὺς διδασκάλους etc. cf. strom. 1, 221. c. 6, 446. d. u. a. m.

1) Orig. c. Cels. 6, 640. e. 641. 644. b. 7, 714. a. etc. (ed. Delar.) — Noch Ambros. hielt es für nöthig, gegen diejenigen zu ſchreiben, qui de Platonis libris dominum profecisse contendunt. Aug. epp. 31. (ed. Bened. Antw. 1700.) Dieſes Werk des Ambr. iſt aber verloren gegangen. — Die alte heidniſche Anſicht von der Abſtammung der neuteſtamentl. Lehren, iſt bekanntlich in neuſter Zeit wieder ſtark hervorgehoben worden. Gfrörer bemüht ſich, im 2t. Theil ſeiner krit. Geſch. des Urchriſtenthums, die Ueberſiedelung alexandriniſch-platoniſcher Weisheit nach Paläſtina, und ihr Wurzelfaſſen, und Zweigetreiben daſelbſt vor Jeſu Auftreten nachzuweiſen. Es iſt hier nicht der Ort, die falſchen Folgerungen aufzudecken, die er aus zum Theil richtigen Prämiſſen zieht. Auch Staeudlin deutet in ſeinem erwähnten Programm, (S. 17. 18.) darauf hin, daß und wie platoniſche Ideenkeime in den Boden übergegangen ſeyn können, aus welchem die neuteſtamentlichen Schriften erwuchſen.

2) Die weſentliche Verſchiedenheit zwiſchen dem johann. und dem philon. Logos hat *Scheffer* de usu Philonis in interpr. N. T. Marb. 1831. gut hervorgehoben. — Hauptſtellen über die Logoslehre in den erſten Jahrhunderten: Just. dial. c. Tr. p. 221 ff. ap. 2, 95 ff. vgl. Tat. contr. Gr. p. 247. 48. und Athen. leg. 286 ff. — Auch Tert. adv. Pr. 16. ſagt: omnis ordo divinae dispositionis per filium decucurrit.

göttlichen Logos entſprach nach ihrer Meinung der Logos oder der vernünftige Geiſt im Menſchen. Die vollſte Herrlichkeit des ewigen Logos, lehrten ſie, ſey der Welt in Chriſto erſchienen; aber lange vor dieſer Erſcheinung habe er ſchon auf die Welt gewirkt, und überallhin einzelne Strahlen ſeines Lichts verbreitet [1]); nicht blos die frommen Väter des alten Bundes habe die gläubige Hoffnung auf den Tag des Herrn erleuchtet und beſeligt; auch in den weiſen Heiden habe der vernünftige Geiſt durch die ſtets wirkſame Kraft des ewigen Logos einzelne Erkenntniſſe des Wahren gewonnen. Deshab trug auch Juſtin kein Bedenken, ſie hier auf Erden zu den Chriſten, und dort im Himmel zu den Seligen zu zählen [2]).

Beſonders war es Clemens der Alexandriner [3]), der das Wahre und Schöne in der griechiſchen Philoſophie, und namentlich im Plato, gern aus dem Urquell der höchſten Weisheit ableitete [4]). Er war entſchiedner Platoniker, ob er gleich ſich einen Eklektiker nannte. Seine Schriften ſind voll von Anführungen aus Plato, und von Vergleichungen zwiſchen platoni-

1) Der Logos wurde in dieſer Beziehung σπερματικὸς genannt. (vgl. hierzu Baumgarten-Cr. D. G. S. 807. 810.) — ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν χριστιανῶν ἐστί. — — ἕκαστος γάρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ λόγου τὸ συγγενὲς ὁρῶν, καλῶς ἐφθέγξατο. Just. ap. 2, 97. d., Clem. al. str. 1, 211. 218. c. ff. u. a. — Lact. inst. 7, 7. facile est autem docere, paene universam veritatem per philosophos et sectas esse divisam. etc. Min. Fel. Oct. 20. ut quivis arbitretur, aut nunc christianos esse philosophos, aut philosophos jam tunc fuisse christianos. — Aehnliche Logoslehre des Chryſipp bei Diog. La. 7, 88. ὁ ὀρθὸς λόγος, διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ἐν τῷ Διΐ etc. cf. Cic. off. 1, 4. tusc. 5, 13. Sen. de ben. 2, 20. u. a. Ueber den λογ. σπερμ. d. Stoiker ſiehe Ritter Geſch. der Phil. 3, S. 584.

2) καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες, χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν· Just. ap. 1, 71. b. — vgl. dial. c. Tr. 141. b. ἐπεὶ οἳ — — τὰ αἰώνια καλὰ ἐποίουν, ἐνάρεστοί εἰσι τῷ θεῷ, καὶ διὰ τοῦ χριστοῦ ἐν τῇ ἀναστάσει — — σωθήσονται σὺν τοῖς ἐπιγνοῦσι τὸν χριστόν.

3) Eylert Clem. Al. als Philoſoph und Dichter. Leipz. 1832.

4) Hauptſtelle str. 1, 104. a. ἐνδείξομαι — — θείας ἔργον προνοίας καὶ φιλοσοφίαν etc. und die ſchöne Stelle: str. 7, 505.

ſchen und chriſtlichen Lehren. Den Glauben ſah er als das Fundament der Theologie ſowohl, als des chriſtlichen Lebens an, und legte ihm demgemäß einen hohen Werth bei; doch dürfe man, meint er, in wiſſenſchaftlicher Beziehung nicht bei dem einfachen Glauben ſtehen bleiben; man müſſe ihn vielmehr durch eine beſonnene Vernunftthätigkeit zu entwickeln, zu ſteigern, und in ein ächt wiſſenſchaftliches Erkennen (Gnoſis) [1]) überzuführen ſuchen. Wahre Philoſophie und wahre Religion hielt er dieſer Anſicht zu Folge für identiſch; den Griechen habe ihre, obgleich mangelhafte Philoſophie, wie den Juden das Geſetz, als ein Führer oder Pädagog zu Chriſtus, ja ſogar, wie eine Art von Chriſtus ſelbſt gedient, zum Gerechtwerden vor Gott [2]). Demnach war er auch nicht abgeneigt, das ganze Chriſtenthum als einen zur Vollendung erhobnen, und ins Leben und Wirken kräftig herausgetretenen Platonismus anzuſehn, — eine Anſicht, die er zwar unumwunden auszuſprechen ſich hütete, die er aber mit vielen Andern gemein hatte, und die ſelbſt bei dem ſtrengen Auguſtin noch durchſchimmert [3]).

Die platoniſch-chriſtliche Denkweiſe des Clemens, und das Beſtreben, Platoniſches und Chriſtliches als einander befreundet darzuſtellen, ging auf ſeinen geiſtvollen und gedankenreichen Schüler Origenes [4]) über, welchem übrigens der Platonismus noch

1) Hauptſtelle über d. Verhältniß der *πίστις* zur *γνῶσις*, str. 7, 526. c. ff. vgl. Neander de fidei gnoseosque idea etc. Heid. 1811. 8.

2) str. 1, 207. a. *ἦν μὲν οὖν πρὸ τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας εἰς δικαιοσύνην ἔλλησιν ἀναγκαία ἡ φιλοσοφία.* etc. of. p. 234. a. *καὶ καθ' ἑαυτὴν ἐδικαίου ποτὲ καὶ ἡ φιλοσοφία τοὺς Ἕλληνας* etc.

3) Aug. c. Acad. 3, 20. vgl. civ. D. 8, 8. und hauptſächlich retr. 1, 13. res ipsa, quae nunc religio christiana nuncupatur, erat apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani, quousque Christus veniret in carnem, unde vera religio, quae jam erat, coepit appellari christiana. — So ſagte auch Leſſing: „das Chriſtenthum war, ehe Evangeliſten und Apoſtel geſchrieben hatten.“ Siehe die Stelle bei Schulz v. Glauben. S. 134. Anm.

4) Bekanntlich ging aus der Schule des Ammonius noch ein andrer Origenes hervor, der früher oft mit dem Kirchenvater verwechſelt wurde. vgl. *Brucker* hist. philos. 2, p. 212. und Vales. zu Eus. h. e. 6, 19.

aus einer andern Quelle her zufloß, nemlich von Ammonius Sakkas, ſeinem Lehrer in der Philoſophie. Es finden ſich bei Origenes eigentlich weniger, als bei andern Kirchenvätern, einzelne Stellen, in welchen er das Chriſtliche im Plato lobend erwähnt; nicht ſelten tritt er ſogar entſchieden polemiſch gegen ihn auf [1]). Demohngeachtet muß Origenes zu Plato's größten Verehrern in der chriſtlichen Kirche gerechnet werden [2]). Sein Platoniſiren iſt weniger im Einzelnen, als in dem Ganzen ſeiner Lehre ſichtbar. Seine ganze Lehre iſt von platoniſchen Ideen organiſch durchwachſen, und theilweiſe aus ihnen entſtanden [3]); was denn auch ſpäter, freilich mit hämiſcher Uebertreibung bemerkt, und heftig gerügt wurde [4]).

Den Einwirkungen des Platonismus entging überhaupt nicht leicht ein Kirchenvater der erſten Jahrhunderte; ſelbſt in den Lehrmeinungen des „kirchlich-dogmatiſchen" Irenaeus brechen hin und wieder platoniſche Elemente durch [5]). Von allen aber hat keiner eine ſo ausführliche Vergleichung zwiſchen platoniſchen und chriſtlichen Dogmen angeſtellt, und das harmoniſche Verhältniß des Platonismus zum Chriſtenthum ſo gefliſſentlich hervorgehoben, als Euſebius von Caeſarea. Er nennt den Plato „den einzigen Griechen, der bis in die Vorhallen der (chriſtl.) Wahrheit gedrungen ſey [6]);" und das 11te, 12te und 13te Buch ſei-

---

1) c. Cels. 6, 630. a. (ed. Delar.) 7, 724, c. etc.

2) vgl. *Huet* Origeniana 2, 1, 4 p. 27. unum autem prae reliquis Platonem admiratus est; ita ut christiana dogmata ad platonicae doctrinae leges, non ipsam Platonis doctrinam ad Christi effata accommodaret.

3) Origenes totam academiam visus est in ecclesiam transtulisse. Origenian. 2, 3, 17. p. 192. Beſonders in der Kosmologie und Pſychologie iſt Orig. ganz Platoniker; ſiehe z. B. de princ. 1, 5; 2, 1. 3. 8; 3, 1. 6. cf. Hier. ad Avit. und hauptſächlich: Pagau. *Gaudentius* de comparatione dogmatum Origenis cum philos. Platonis. Florenz 1694. 4.

4) Baumgarten-Cruſius D. G. S. 222.

5) z. B. in ſeinen ethiſchen und pſychologiſchen Anſichten. c. haer. 4, 9; 5, 9. in ſeiner Logoslehre 3, 6. u. a. m.

6) *τὸν δὴ μόνον πάντων Ἑλλήνων ἀληθείας προθύρων ψαύσαντα.* praep. ev. 13, 14.

ner evang. Vorbereitung haben im Grunde keinen andern Zweck, als dieſen Satz zu beweiſen. Wie er die Punkte bezeichnet, in denen Chriſtus und Plato übereinſtimmen, ſo verſchweigt er freilich auch diejenigen nicht, in denen ſie von einander abweichen [1]). Und ſo ſtellt ſich denn am Ende auch bei ihm, wie bei allen Kirchenvätern, der hohe Vorzug heraus, den das Chriſtenthum auch vor der höchſten und beſten heidniſchen Philoſophie voraus habe.

Dieſes zu zeigen, bemüht ſich auch Theodoret, in ſeiner intereſſanten Schrift über die Heilung von der Gräcomanie [2]). In dieſer Schrift giebt er der platoniſchen Philoſophie den Vorzug vor jeder andern, weil ſie nemlich den Hauptlehren des Chriſtenthums näher gekommen ſey, als irgend eine andere [3]). Sie hat auch deshalb, nach ſeiner Anſicht, einen auf das Chriſtenthum vorbereitenden Einfluß ausgeübt [4]). Doch beſaß ſie nicht innere Lebenskraft genug, um die Welt zu durchdringen und neu zu geſtalten [5]).

Wie rühmend und anerkennend ſich der große Auguſtin über Plato und ſeine Philoſophie geäußert, beſonders in ſeiner berühmten Schrift, vom Staate Gottes, welche ein neuerer Forſcher „die reifſte Frucht der innigen Vereinigung chriſtlicher und platoniſcher Weisheit nennt [6]),“ iſt eine eben ſo bekannte, als begreifliche Sache [7]). Er war, wie Juſtin, ein eifriger Anhän-

---

1) vom 14t. Cap. des 13t. Buches ſeiner pr. ev. an.

2) *Θεραπευτικὴ τῶν ἑλληνικῶν παθημάτων.* Leider habe ich die gute Pariſer Ausgabe der Werke des Theod. nicht benutzen können! Ich citire nach der lat. Ueberſetzung ſeiner Werke, Köln 1573.

3) inveniemus enim Platonem, nonnullosque alios, qui philosophiam ejus sectati sunt, sermoni nostro admodum consentaneos. de graec. aff. 12, p. 569. — ib. 572. Plato enim hoc loco nostris consonus invenitur etc.

4) Credite igitur vestris philosophis, qui vos praevia quadam traditione disponunt, atque ad nostra percipienda erudiunt. de gr. aff. 1, p. 488.

5) de graec. aff. 9, 548. u. a. m.

6) Rußmann Grundriß der Geſch. d. chriſtl. Philoſ. Halle 1830 S. 46.

7) inter discipulos Socratis — — excellentissima gloria claruit, qui

ger der Akademie geweſen, ehe er in Chriſto die Fülle des Lichts und des Lebens erkannte. Obgleich er als Chriſt die Waffen gegen ſeine ehemaligen Zunftgenoſſen ergriff, geſtand er doch immer zu, daß die Platoniker unter allen Heiden die chriſtlichſten ſeyen, und „daß ſie nur wenig Worte und Meinungen zu ändern brauchten, um wirkliche Chriſten zu werden [1]." Merkwürdig iſt in dieſer Beziehung beſonders eine Stelle in den Confeſſionen, worin er Gott dankt, daß er zuerſt Plato's Schriften, und dann das Evangelium habe kennen lernen; denn wäre es umgekehrt der Fall geweſen, ſo würde er von dem feſten Grund ſeiner Frömmigkeit abgezogen, oder doch zu der Meinung gekommen ſeyn, man könne zur chriſtlichen Frömmigkeit gelangen, auch wenn man nichts als dieſe Bücher habe [2].

Dieſer Aeußerung des Auguſtin kann das Gutachten Bellarmin's zur Seite geſtellt werden, welches er dem Papſt Clemens VIII. gab, als dieſer die platoniſche Philoſophie förmlich in den höheren Lehrcurſus einzuführen beabſichtigte. Bellarmin widerrieth dieß aus dem Grunde [3], weil die platoniſche Philoſophie der chriſtlichen Theologie am nächſten komme, und daher am geeignetſten ſey, die Gemüther, die das Chriſtliche ſuchen, anzuziehn und von dem weiteren Vordringen abzuhalten.

---

omnino ceteros obscuraret Plato etc. civ. D. 8, 4. — ib. 11, 5. Platonici — philosophos ceteros nobilitate atque auctoritate vicerunt, *non ob aliud, nisi quia — — reliquis propinquiores sunt verituti.* ib. 8, 5. nulli nobis, quam isti, propius accesserunt u. a. m.

1) *paucis mutatis verbis atque sententiis christiani fierent.* de ver. rel. 4, 7. — „Ich referire blos!" pflegte Göthe zu ſagen. Dieß muß auch ich bei dieſer Stelle ausdrücklich bemerken.

2) conf. 7, 20. nam si primo sanctis tuis litteris informatus essem — — et postea in illa volumina incidissem, fortasse aut abripuissent me a solidamento pietatis, aut si in affectu quem imbiberam salubrem perstitissem, putarem etiam ex illis libris eum posse concipi, si eos solos quisque didicisset. vgl. über die Verehrung des Aug. für Plato Neander K. G. 2, 2, 754 ff.

3) *Μαΐνκrot.* de summo bon. p. 4. Siehe die ganze Stelle bei Fabric. bibl. gr. ed. Harl. 3, 151.

Minder beliebt, als in der morgenländiſchen, war die Philoſophie in der abendländiſchen Kirche, die von Anfang an mehr den praktiſchen Ernſt des Chriſtenthums ergriff, während jene es mehr von ſeiner ſpeculativen Seite aufzufaſſen geneigt war. Daher ſind denn bei den andern lateiniſchen Kirchenvätern heftige Schmähungen der alten heidniſchen Philoſophie nicht ſelten; und ſelbſt über Plato drücken ſie ſich nicht ungern mit einer gewiſſen Verächtlichkeit aus. Beſonders iſt hier der finſtre Tertullian zu nennen. Ihm iſt die ganze heidniſche Philoſophie verhaßt; Dünkel und Eitelkeit erſcheinen ihm als die Grundelemente derſelben [1]), und den Platonismus betrachtet er als die vornehmſte Quelle aller Ketzereien, und Verunſtaltungen des Evangeliums [2]). Aehnliche Anſichten und Aeußerungen treffen wir bei Jul. Firmicus, Arnobius und Lactantius an [3]). Auch der witzige Hermias ſteht, was die Verachtung der Philoſophen betrifft, auf Seiten der Lateiner [4]).

Doch eine ſo ſtrenge Trennung der Kirchenväter in eine rechte und eine linke Seite, hinſichtlich ihrer Denkweiſe über die heidniſche Philoſophie und den Platonismus, wie ſie gewöhnlich vollzogen wird, und auch in dem eben Geſagten unternommen worden zu ſeyn ſcheint, läßt ſich durchaus nicht durchführen und rechtfertigen. Man muß, wenn man ſich aus den ſcheinbar großen Widerſprüchen

1) famae negotiatores, gloriae animalia, haereticorum patriarchae etc. nennt er die Philoſophen. apol. 46. 47. adv. Herm. 8. c. haer. 7. u. a. m.

2) haereticorum omnium condimentarium. de an. 23. cf. 55.

3) Jul. Firm. de error. prof. rel. 2, 1. u. a. Arnob. adv. g. 2, 10. 11. und beſonders 50. Lact. inst. 3, 3. 19. 21. u. a. vgl. Theoph. ad Ant. 3, 390. b. *πλάτων δὲ ὁ δοκῶν ἑλλήνων σοφώτερος γεγεννῆσθαι, εἰς πόσην φλυαρίαν ἐχώρησεν·* etc. ib. 381. e. ff.

4) *διασυρμὸς τῆς ἔξω φιλοσοφίας.* beſ. S. 402. 404. (in der oben erwähnten Ausg. des Juſt.) cf. Tat. c. Gr. 142. c. 144. a. Theoph. ad Autol. 3, 127. c. u. a. m. — Es hatte ſich in der chriſtl. Kirche die irrige Anſicht gebildet, die Gnoſis ſtamme vom Platonismus ab, da doch beide ſtets mit einander im Kampfe lagen. Aus dieſem Irrthum ging bei Vielen der Haß und die Verachtung gegen die platoniſche Philoſophie hervor. vgl. Baumgarten-Cr. D. G. S. 118.

herausfinden will, welche die Kirchenväter in Betreff ihrer Werthschätzung des Platonismus darbieten, einen ganz andern Standpunkt, als den gewöhnlichen und zunächst liegenden aufsuchen. Man muß nemlich vor allen Dingen von der entschiedenen Stellung aller Kirchenväter innerhalb der christlichen oder evangelischen Wahrheit sich überzeugen, und ihre tiefe und begeisterte Verehrung derselben gewahr werden. Nichts vermag sie in dieser ehrlich von ihnen gewollten [1]) Stellung wankend zu machen, oder aus derselben herauszuziehn; weder die Herrlichkeit der Welt, noch der Scheinglanz einer blos menschlichen Weisheit. Sie stehen sämmtlich nicht etwa innerlich unpartheiisch dem Evangelium und der Philosophie gegenüber, und wählen, wenn sie sich für das Evangelium erklären, dasselbe zu Folge eines verständigen Beliebens und Prüfens; sie sind vielmehr über die wähleriſche Seelenstimmung schon längst hinaus, und von der Herrlichkeit des Herrn, und für das Evangelium eingenommen; und wie verschieden und einander entgegengesetzt sie sich auch über den Werth der Philosophie, und über das Verhältniß derselben zum Evangelium äußern mögen: alle diese Aeußerungen laufen doch in eine Allen gemeinschaftliche Grundansicht hierüber zurück; ihnen allen gilt die Philosophie, als solche, wenig [2]); etwas, und viel nur in ihrer dem Christenthum vorarbeitenden, und dem christlichen Glauben zu seiner Entwickelung förderlichen Wirksamkeit. Ihr Lob des Plato floß aus keinem zwischen Plato und Christus getheilten Herzen; ihre ganze Innigkeit und Begeisterung war und blieb dem Herrn wandellos zugewendet, und wenn sie rüh-

1) Ein wichtiger, und noch nicht genug erörterter Punkt ist der hohe strenge Ernst der Kirche, der keineswegs dieser ehrliche Wille allein genügte. Sie ordnete unbedenklich die Rücksicht auf den Einzelnen der Rücksicht auf das Ganze unter, und wie wehe es ihr auch thun mogte, gerade diejenigen als theilweise Irrlehrer zu bezeichnen, deren eifrige Begeisterung für die Sache der Kirche sie in andrer Beziehung anerkennen mußte, so ließ sie sich dadurch doch nicht abhalten, die für nöthig erachteten Verwerfungsurtheile auszusprechen. Freilich flossen diese mitunter auch aus einer andern, und sehr trüben Quelle!

2) Just. ap. 1, 46. b. dial. c. Tr. 102. a. Eine besonders schöne Stelle, bei Athen. leg. p. 288. b. ff. Clem. al. str. 1, 217; 6, 465. etc.

mend auf Plato hinwieſen, ſo geſchah es nur, weil er ihnen auf Chriſtus hinzuweiſen ſchien, und weil er, ihrer Meinung nach, wenn er zu Jeſu Zeiten gelebt hätte, huldigend zu des Herrn Füßen geſunken ſeyn, und mit Freuden die Verwirklichung ſeiner Ideale in ihm und durch ihn erblickt haben würde [1]). Blos alſo wegen ihrer dienſtleiſtenden, und von Gott ſelbſt veranſtalteten Beziehung der platoniſchen Philoſophie auf das große Werk der Erlöſung, ſchätzten und verehrten ſie dieſe Philoſophie [2]); außerhalb dieſer Verknüpfung, und inſofern, als die Neuplatoniker ſtrebten, der genannten Philoſophie eine ganz andre, als die bezeichnete Bedeutung und Würde zu geben, erſchien ſie ihnen als eine nichtige und verwerfliche Sache, und ihre Prätenſion, etwas an und für ſich ſeyn und gelten zu wollen, als eine ſchonungslos zu vernichtende Anmaßung [3]). Hieraus wird es denn erklärlich, wie ſich oft bei einem und demſelben Kirchenvater die entgegengeſetzteſten Aeußerungen über Philoſophie und Platonismus finden können, und woher es kommt, daß die Philoſophenhaſſer Arnobius und Lactanz die Philoſophen doch nicht ſelten als Theilhaber an der chriſtlichen Wahrheit bezeichnen [4]), während der von Liebe und Bewunderung des Plato durch-

1) si enim Plato viveret etc. Aug. ver. rel. 3, 3.

2) ſiehe beſonders Clem. al. str. 1, 234. a. wo er die heidniſche Philoſ. mit den Stufen vergleicht, die in die obern Gemächer führen u. ſ. w. Die Kirchenväter unterſchieden zwiſchen menſchlicher, (heidniſcher) und göttlicher, (chriſtlicher) Philoſophie. Die letztere hieß bei ihnen: ἡ θεία φιλοσοφία, ἡ κατὰ χριστὸν φιλοσοφία, ἡ ὄντως σοφία etc. Clem. al. str. 1, 211. a. 263. d. Eus. h. e. 2, 13; 4, 8. Socr. h. e. 4, 27. — Ang. C. D. 18, 41. nennt die hebräiſchen Propheten in dieſem Sinne, Philoſophen. Vgl. über das wichtige Verhältniß zwiſchen der (heidn.) Philoſophie, und der (chriſtl.) Theologie, beſonders Hjort Scotus Erigena, vom Urſprung einer chriſtl. Philoſ. Kop. 1823. Rückert chriſtl. Philoſophie Leipz. 1825. 2 Bde. Rußmann Grundriß d. Geſch. d. chriſtl. Philoſophie. Halle 1830. u. a. m.

3) ψευδώνυμος φιλοσοφία nennt ſie Just. coh. ad gr. 32. c. inſofern ſie im Gegenſatz zum Chriſtenthum verharren will. — vgl. Theoph. ad Aut. 2, 349. d. ff. Tat. c. Gr. 244. D. ff. u. a. m.

4) Plato ille divinus multa de Deo digna nec communia sentiens etc. Arn. adv. g. 2, 36. cf. 1, 8. — factum esse mundum a Deo, Plato

drungene Origenes ſich hin und wieder zu den heftigen Gegnern der Philoſophie und des Plato zu ſchlagen ſcheint [1]). Thatſachen dieſer Art muß man allerdings gegen einander abwägen, wenn man zu einer beſonnenen Anſicht über den vielfach beſprochenen und beſtrittenen Platonismus der Kirchenväter gelangen will [2]).

Groß und entſchieden war im Allgemeinen die Geneigtheit des chriſtlichen Alterthums, den Plato dem Bereich des Evangeliums nahe zu bringen, und ſeine Lehre als eine, der evangeliſchen ähnliche darzuſtellen. Daher denn auch der jüngere Apollinaris den merkwürdigen Verſuch machte, das neue Teſtament in platoniſche Dialoge umzuſchmelzen! Daher ferner die Sage entſtand, und ſich weit verbreitete, daß Plato unmittelbar mit Chriſtus, bei deſſen Höllenfahrt in Berührung gekommen, und durch ihn erlöſt, und zur Seligkeit erhoben worden ſey [3])!

Auch im Mittelalter, und in der neueren Zeit fehlte

---

dixit; idem loquuntur prophetae etc. — — totam igitur veritatem, et omne divinae religionis arcanum philosophi attigerunt. Lact. inst. 7, 7. Dagegen: 6, 18. omittamus philosophos, qui aut nihil scinnt etc. — et inepte arroganterque desipiunt. 5, 14. Plato somniaverat Deum, non cognoverat etc.

1) vgl. außer den S. 8. Anm. 1. citirten Stellen: Orig. c. Cels. 7, 726. und beſonders die Vorr. zu d. Büchern c. Cels. 317. d. — vgl. Aug. retr. 1, 1. laus quoque, qua Platonem vel Platonicos — tantum extuli, quantum impios homines non oportuit, non immerito mihi displicuit etc.

2) Siehe das bekannte Werk von *Souverain* le Platon. etc. Amſt. 1700. Löffler Verſuch üb. d. Platon. d. K. V. 2. A. Züll. 1792. Keil ſuchte die Kirchenväter von dem Vorwurf zu befreien; de doctor. vet. eccl. etc. Lpz. 1793. ff. (in ſ. opusc.) Siehe dagegen Baumgarten-Cr. D. G. 1, 169.

3) cf. Nic. *Securus* Plato beatus, sive de sal. Pl. Ben. 1666. 12. *Siber* considerationes de salute philosophorum gent. Pl. et Ar. Dresd. 1659. 12. — Unter Conſtantin d. Gr. ſoll Plato's Leiche gefunden worden ſeyn, mit einer goldnen Tafel auf der Bruſt, und folgender Inſchrift: „Chriſtus, an welchen ich glaube, wird von einer Jungfrau geboren werden. Du aber, o Sonne, wirſt mich unter Conſtantins Herrſchaft wieder erblicken.“ *Brucker* hist. philos. 1, 654.

den christlichen Elementen der platonischen Philosophie die gebührende Anerkennung nicht. Zwar sank mit dem Aufkommen der scholastischen Philosophie die alte Verehrung des Plato, und die des Aristoteles trat an ihre Stelle [1]); auch hielt die Unkenntniß des Griechischen die Scholastiker vom Plato fern, da er in Uebersetzungen weniger, als Aristoteles verbreitet war. Doch erhielt sich auch im Scholasticismus die herkömmliche Ansicht von dem christlichen Geist der platonischen Philosophie, wenn auch hin und wieder nur als Reminiscenz, nicht als lebendiges Erzeugniß des eignen Studiums. Zwei Umstände waren es vornemlich, welche dieser Ansicht die Fortdauer im Mittelalter sicherten, nemlich die schon im Alterthum ausgesprochene, und von den Scholastikern ziemlich allgemein angenommene Uebereinstimmung zwischen Plato und Aristoteles in allen wesentlichen Punkten [2]); vorzüglich aber die seit dem 5ten und 6ten Jahrhundert stark hervorgetretene, und durch den Scholasticismus gesteigerte Hinneigung zur mystischen Theologie. Als Vater und Begründer derselben hat von jeher der angebliche Areopagite Dionysius gegolten [3]), dessen theologisches System nichts anderes, als ein ins Christliche übersetzter Neuplatonismus ist. Die Verbreitung und Bekanntmachung der dionysischen Schriften ließ sich der platonisirende Scotus Erigena eifrig angelegen seyn [4]).

1) Aristoteles hieß nun „der Philosoph" schlechtweg. Reinhold Gesch. d. Philos. 2, S. 61.

2) Schon Cic. (ac. qu. 1, 4. off. 3, 4.) Porphyrius u. A. hatten sich bemüht, Plato und Arist. als mit einander harmonirend darzustellen. Siehe die diesen Gegenstand betreffenden Schriften bei Fabric. bibl. gr. ed. Harl. 3, 145. — Der berüchtigte Streit zwischen den Nominalisten und Realisten entsprang eigentlich aus einem alten Mißverständniß hinsichtlich der platonischen Ideenlehre. Schon Porphyrius hatte die Frage aufgeworfen: *περὶ γενῶν τε καὶ εἰδῶν, εἴτε ὑφέστηκεν, εἴτε καὶ ἐν μόναις ἐπινοίαις κεῖται* etc. Siehe die Stelle in dem schätzbaren, diesen Punkt betreffenden Pfingstprogr. v. Baumgarten-Crusius, eingerückt in die annal. acad. Jen. 1823. p. 322. — vgl. Rixner Gesch. d. Phil. 2, 26 ff.

3) vgl. Engelhardt in d. Einl. zu s. Uebersetz. des Dion. ar. Sulzb. 1823. p. XI. u. a. m.

4) Sc. Erig. ist ein in theologischer, wie in philos. Hinsicht höchst bedeu-

Auch trug der allverehrte Auguſtin zur Verbreitung und Werthſchätzung platoniſch-chriſtlicher Gedanken im Mittelalter nicht wenig bei. Stärker, als bei irgend Einem treten bei dem berühmten Anſelm von Kanterbury die platoniſch-auguſtiniſchen Anſichten hervor[1]; aber ſelbſt an dem, in gewiſſem Betracht ihm ganz entgegengeſetzten Abälard fand der ſtrenge Bernhard von Clairvaux beſonders auch dieß zu tadeln, daß er ſich ſo eifrig bemühe, die Chriſtlichkeit des Plato nachzuweiſen[2]. Doch wurde Bernhard ſelbſt, wegen ſeiner myſtiſchen Principien, und nicht mit Unrecht für einen Platoniker erklärt. Denn was er von dem contemplativen Leben, und von der hingebenden Liebe lehrt, iſt ganz platoniſch[3].

Je mehr die myſtiſche Theologie über die ſcholaſtiſche ſiegte, deſto mehr erhob ſich Plato zu dem Anſehn wieder, das er früher in der chriſtlichen Kirche ungetheilt genoſſen hatte. Wenn auch die Myſtiker nicht mit ausdrücklichen Worten das Chriſtliche in der platoniſchen Philoſophie bemerklich machen, ſo legen ſie doch durch ihre Erſcheinung ſelbſt ein ſprechendes Zeugniß dafür ab; denn ihre Chriſtlichkeit iſt eben ſo zu ſagen nur die entfaltete und herausgeſtellte Chriſtlichkeit des Platonismus. Und hier iſt denn des tiefen, geiſtvollen Tauler vor allen andern zu gedenken[4]!

Zu einer ganz beſonders enthuſiaſtiſchen Verehrung aber ge-

---

tender Mann. vgl. Hjort Sc. Erig. od. v. Urſpr. e. chriſtl. Philoſ. Kopenh. 1823. — vgl. Fronmüller die Lehre des Sc. v. Böſen ꝛc. Tüb. Zeitſchr. 1830. 1, S. 49 ff. 3, 74 ff. Siehe ferner: theol. Quart. ſchr. Tüb. 1830. 3, 415 ff.

1) Sein monol. iſt ganz auf die plat. Ideenlehre gebaut, wie er ſie vom Aug. angenommen. Aecht plat. Lehren c. 1. 2. 16. u. a. Auch ſeine Anſicht vom Verhältniß des Glaubens zum Wiſſen, (fides quaerens intellectum wollte er ſein proslog. überſchreiben) die er mit Aug. und Clem. al. und der ganzen alten Kirche gemein hat, wurzelt in ächt platoniſcher Geiſtesrichtung.

2) multum sudat, quomodo Platonem faciat christianum ep. 19, 4.

3) Baumgarten-Cr. D. G. 477 ff.

4) Tauler's, in mehr als einer Beziehung, intereſſante Schriften hat neuerdings Caſſeder herausgegeben; die Nachfolge Jeſu, Frk. a. M. 1824. medulla animae. ib. 1822. — die Predigten, Luc. 1823.

langte Plato, mit dem Wiederaufleben der classischen Literatur in Italien. In dem Hause der Mediceer zu Florenz bildete sich, unter Ficin's Leitung, der bekanntlich auch ein Werk über die Theologie des Plato schrieb[1]), eine förmlich platonische Akademie[2]); die seit des Porphyrius Tod außer Gebrauch gekommene Geburtstagsfeier des großen Meisters wurde wiederhergestellt, und Stellen aus Plato's Werken waren es, deren Christlichkeit und tröstende Kraft Cosmo von Medici noch auf seinem Todbett rühmte[3]).

Auch aus dem Zeitalter der Reformation lassen sich einzelne Zeugnisse für den christlichen Charakter der platonischen Philosophie anführen. Namentlich versäumte der classisch gebildete Erasmus nicht[4]), auf denselben aufmerksam zu machen. Hielt doch auch der ehrwürdige Melanchthon eine treffliche Lobrede auf Plato[5])! wiewohl er, trotz der antiaristotelischen Gesinnungen seines Freundes Luther, dem Aristotelismus mehr geneigt war, als dem Platonismus.

Die Zeiten nach der Reformation waren nicht geeignet, den protestantischen Theologen zu einem ruhigen und anerkennenden Hinblick auf Plato zu verhelfen. Doch lassen sich im 16ten, wie

1) Die theologia Plat. des Fic. siehe in s. Wkn., Par. 1641. fol. 1; sie stellt übrigens weniger die Theologie des Plato, als die der Neuplatoniker dar. — Fic. epp. 11, 30. führt Plato's Freunde und Verehrer namentlich auf.

2) Ein lebendiges Bild von dieser Akademie ꝛc. giebt Roscoe in s. Leben des Lorenz v. Medic. deutsch. v. Sprengel. Berl. 1797. vgl. Fic. comm. in Plat. conv. p. 373.

3) So stärkte sich Schiller in einer tödlichen Krankheit an den erhabensten Stellen von Kant's Krit. d. Urtheilskr. Fr. v. Wolzogen: Schiller's Leben, Stuttg. 1830. 2, S. 83. — vgl. dagegen Briefe des Freih. v. Stein, Stuttg. 1833. S. 115.

4) quid aliud Christi philosophia, quam ipse renascentiam vocat, quam instauratio bene conditae naturae? proinde quanquam nemo haec absolutius tradidit, — — tamen permulta reperire licet in ethnicorum libris, quae cum ejus doctrina consentiant. — Nun führt er Stellen, besonders aus Plato an. Erasm. adhort. ad christ. phil. studium (opp. Bas. 1540. IV, p. 119.) u. a. m.

5) Melancht. oratt. t. 2, p. 347 ff.

im 17ten und 18ten Jahrhundert eine Menge Schriften, hauptsächlich aber von Katholiken namhaft machen, welche theils lediglich den Zweck verfolgen, die platonischen Lehren mit den christlichen zu vergleichen, und die Verwandtschaft zwischen beiden darzuthun; theils nur gelegentlich und im Vorbeigehn auf dieses Verwandtschaftsverhältniß hindeuten. Denen, welche die Uebereinstimmung des Platonismus mit dem Christenthum behaupteten, traten natürlich eben so zahlreiche, als heftige Bestreiter entgegen [1]), besonders unter den Protestanten.

Zu den bedeutendsten Freunden der platonischen Philosophie gehören in dem genannten Zeitraum: Steuchus Eugubinus [2]), Franciscus Patricius [3]), und Petrus Calanna [4]). Patricius zählt 43 Sätze auf, in denen Plato mit der christlichen Theologie harmonire, Aristoteles dagegen disharmonire. Nicht minder waren Mornaeus in seiner Apologie der christlichen Religion [5]), Vieri [6]), Pansa [7]), und Gale [8]) bemüht, dem christlichen Geist des Platonismus Anerkennung zu verschaffen. Am ausführlichsten aber wurde dieses Thema von Livius Galantes in einem weitläuftigen Werk behandelt, das jedoch auf eine ächt wissenschaftliche und philosophische Bedeutung wenig Anspruch machen kann [9]).

1) Siehe die hauptsächlichsten, im 7t. Cap. des 2t. Abschnitts.

2) *Steuch. Eugub.* de perenni philosophia. Bas. 1542. 4. und in s. Wkn., Ven. 1591. 3, 1.

3) Fr. *Patricius* Aristoteles exotericus. im Anhang zu seiner nova de universis philos. Ferr. 1591. fol.

4) Petr. *Calanna* philosophia seniorum, sacerdotia et platonica. Panorm. 1599. 4. — (In philosophischer Hinsicht weit wichtiger, als die Genannten, nicht aber gerade hieher gehörig, sind die Platoniker Petrus Ramus, ermordet 1572, und Jordanus Brunus, verbrannt 1600. Die Werke des Letzteren hat Wagner 1830 zu Leipz. in 2 Bdn. herausgegeben.)

5) *Mornaeus* de verit. rel. christianae. Antw. 1580. (Hieher gehört auch zum Theil *Huet* demonstr. ev. bes. 4, 2, 15.)

6) Fr. de *Vieri* compendium doctrinae plat. quatenus cum christ. fide conspirat. 1517. 8. (ital.)

7) *Pansa* de consensu ethnicae et christ. philosophiae. Marb. 1605. 8.

8) *Gale* atrium gentilium. Oxf. 1672. (engl.)

9) Liv. *Galantes* de christ. theologiae cum platonica comparatione.

Als eine Empfehlung der platoniſchen Philoſopheme, von Seiten ihrer Chriſtlichkeit, kann das reichhaltige, bekannte Werk von Cudworth gelten, das Intellectualſyſtem [1]), deſſen Werth der gründlich forſchende Mosheim durch ſeine Ausgabe deſſelben bedeutend erhöht hat. Die Reactionen gegen das drohende Ueberwiegendwerden des Platonismus blieben übrigens in England nicht aus.

In der neueren und neuſten Zeit iſt das Chriſtliche der platoniſchen Philoſophie in keinem größeren, und dieſem Gegenſtand ausſchließlich gewidmeten Werk zur Sprache gebracht, und nachgewieſen worden. Wohl aber kommen Hinweiſungen darauf in theologiſchen und philoſophiſchen Schriften nicht wenig vor. Beſonders enthalten die geiſtvollen Schriften von Bautain [2]) und Dégérando [3]) dergleichen Winke und Bemerkungen; auch die kurze Geſchichte der platoniſchen Philoſophie von Combes Dounous [4]) mag hier erwähnt werden. Der Däne Luxdorph ſchrieb an den Rand ſeines Plato die ihm paſſend ſcheinenden Parallelſtellen aus der Bibel, und er fand ihrer nicht wenig, im alten ſowohl, wie im neuen Teſtament. Nach ſeinem Tod hat Worm dieſe Stellenſammlung mit Anmerkungen herausgegeben [5]). Aehnliche Parallelen zwiſchen chriſtlichen und platoniſchen Sentenzen

---

Bol. 1627. fol. (im 1t. Buch Plato's Leben, und die Zeugniſſe der Kirchenväter für Pl. Das 2te, 3te und 4te Buch ſtellen d. plat. Theologie dar. 5 — 7. handeln von den Engeln; 8 — 10. von der Schöpfung; 11 — 13. von der Seele; 14 — 16. von den Dämonen. 17 — 19. vom höchſten Gut. Das 20ſte Buch giebt chriſtl. Sentenzen der heidniſchen Dichter. — Mehr hieher gehörige Schriften ſiehe bei *Pfaff* introd. in hist. theol. lit. 1, 305 ff.

1) Rad. *Cudworth* systema intellectuale, lat. v. Mosheim. Jen. 1733. fol.

2) *Bautain* la morale de l'evang. comparée à la mor. des philosophes. Strasb. 1828.

3) *Dégérando* hist. comparée des systèmes de philos. 2 A. Par. 1822. 4 Bde. (deutſch, von Tennemann, Marb. 1806. 2 Bde.)

4) *Combes-Dounous* ess. hist. sur Pl. et coup d'oeil rap. sur l'hist. du Platonisme dep. Pl. jusqu' à nous. Par. 1809. 2 Bde.

5) Luxdorphiana e Platone. 2. A. ed. *Worm*. Kop. 1801. 4.

hat Wetſtein in ſeiner bekannten, und auf die altclaſſiſche Literatur überhaupt reflectirenden Ausgabe des N. T. gezogen.

Unter den deutſchen Philoſophen iſt es vorzüglich Jacobi, welchen Schelling[1]) mit Recht den Geiſtesverwandten Plato's genannt hat, der das Hinneigen der platoniſchen Theologie zur chriſtlichen wahrnahm, und bemerklich machte[2]); und unter den deutſchen Theologen hat ſich am meiſten Stäudlin um die Anregung des Forſchens in der genannten Beziehung verdient gemacht[3]). Er ſtellt mit Recht den Plato dem Evangelium nahe; doch dürfte er ſich wohl darin geirrt haben, daß er mit Auguſtin zu glauben geneigt iſt, Plato würde Jeſum als ſeinen Herrn und Meiſter und Erlöſer anerkannt haben, wenn es ihm vergönnt geweſen wäre, ſein Erſcheinen auf Erden zu erleben[4]). Richtiger und bedächtiger drückt ſich Grotefend in ſeiner ſchätzbaren Preisſchrift über das freundſchaftliche Verneh-men aus, welches zwiſchen Platonismus und Chriſtenthum theils wirklich ſtattfindet, theils aber auch nur dem äußern Anſchein nach beſteht[5]).

Nur wenige, und flüchtige Andeutungen ſind aus der Geſchichte der Philoſophie und Theologie hervorgehoben worden, um den Hauptſatz des gegenwärtigen Capitels einleuchtend zu machen, daß die Chriſtlichkeit des Plato jederzeit gefühlt und ausgeſprochen worden ſey. Aber dieſe wenigen Andeutungen ſind unſtreitig vollkommen hinreichend, die aufgeſtellte Behauptung zu begründen und zu erhärten.

1) Schelling vom Ich ꝛc. S. 40.

2) Jacobi ſämmtl. Werke, (Leipz. 1815.) 2, 123. u. a. m. — Auch Rixner macht auf die chriſtliche Tendenz der plat. Philoſophie aufmerkſam; Geſch. d. Phil. 1, 202.

3) *Staeudlin* de philosophiae platonicae cum doctrina religionis jud. et christ. cognatione. Gött. 1819. 4. (Pfingſtprogramm.)

4) nec dubitare licet, Platonem, si Christum novisset, palmam ipsi cessurum et ad pedes ipsius se prostraturum fuisse. *Staeudlin* l. l. p. 18.

5) *Grotefend* comm. in qua doctrina Plat. ethica cum christ. comparatur. Gött. 1820. 4. (Grotefend weiſt 13 Punkte der Uebereinſtimmung zwiſchen Pl. und Chriſtth. nach, und 11 Punkte der Discrepanz; S. 75.)

Zweites Capitel.

Der nächste Grund jener Anerkennung; christlich klingende Stellen und Lehren in Plato's Schriften.

Hat nun, wie wir gesehn haben, Plato fast allgemein und von jeher für den christlichsten aller Heiden gegolten, so drängt sich uns zunächst die Frage auf, worin denn dieses Urtheil seinen Grund, oder was dem Plato diese Anerkennung erworben habe? Und wohin könnten wir uns, um Antwort zu erhalten auf diese Frage, anders wenden, als an seine Schriften? Ehe wir uns aber in denselben umsehn, müssen wir zuvor, wenigstens einige Gewißheit über ihre Aechtheit zu erlangen suchen.

Es konnte bei der Berühmtheit Plato's nicht fehlen, daß manche Schrift unter seinem Namen in die Welt eingeführt wurde, die nicht von ihm herrührte. Schon die Alten sonderten deshalb die augenfällig untergeschobnen von den ächten Schriften aus[1]). Sie waren aber überhaupt in ihrer Kritik so streng nicht, als die Neueren, und ließen daher manchen Dialog als ächt platonisch hingehn, der von den Neueren angehalten, und nach sorgfältiger Prüfung als unächt zurückgewiesen wurde. Unleugbar ist diese Strenge übertrieben worden; namentlich von Socher[2]), der nicht einmal die Dialogen Sophista, Politikus und Parmenides für platonisch gelten lassen will. Gelinder zwar verfährt der treffliche Ast[3]); doch ist auch sein Verwerfungsurtheil wohl zu scharf, welches er über Meno, Theages, die Apologie, und die Gesetze ausspricht. Am billigsten und gewiß am richtigsten urtheilt Ritter[4]), welcher die meisten von

1) Siehe hierüber *Fabric.* bibl. graec. ed. Harl. 3, 71 ff.

2) Socher über Plato's Schriften. Münch. 1820.

3) Ast Plat. Leben und Schriften. Leipz. 1816. (besonders S. 376 ff.)

4) Ritter Geschichte d. Philosophie. 2r Th. Hamb. 1830. (S. 170 ff.)

den neuerdings angefochtenen Dialogen dem Plato zwar zuſchreibt, aber für unbedeutend in Abſicht auf Geiſt und Inhalt erklärt. Mit Recht bezeichnet er die Briefe, Theages, Hipparch 1, Alcibiades 1 als zwar unächte, aber doch platoniſche Denkweiſe an ſich tragende Schriften [1]).

Es iſt hier der Ort nicht, auf dieſe Kritiken genauer einzugehn; für unſern Zweck iſt es auch gar nicht nöthig. Wir halten uns, um das Chriſtliche in Plato's Philoſophie aufzufinden, hauptſächlich an ſeine unbezweifelt ächten Schriften, Phädrus, Protagoras, Gorgias, Phädon, Parmenides, Sophiſta, Theätetus, Philebus, Kratylus, das Gaſtmahl, Politikus, die Republik, Timäus und Kritias; und wenn wir auch andre zur Betrachtung heranziehn, ſo geſchieht es wegen ſolcher Stellen und Gedanken, die ein ächt platoniſches Gepräge unverkennbar an ſich tragen, wenn ſie auch Plato nicht ſelbſt niedergeſchrieben haben ſollte. Dieſes gilt beſonders von den Geſetzen. Schwerlich iſt Plato ſelbſt ihr Verfaſſer [2]). Aber ſie ſind, einzelne Abweichungen und Schwächen abgerechnet, ſo ganz in ſeinem Sinn gearbeitet, daß ſie, und mit noch größerem Recht, unter ſeinem Namen eben ſo aufge-

---

Nemlich die Dialoge: Laches, Charmid. Euthyd. Euthyphr. Men. Kriton, Hipp. min. Ion., Menex. apol. legg. — Für ganz unächt erklärt er: Hipparch, Minos, Anterast. und Alcib. 2.

1) Schleiermacher (Ueberſetz. v. Plat. Werken, Berl. 1804 ff.) 1, p. 34. will die Kritik über die Aechtheit von Plato's Schriften hauptſächlich auf die fortlaufende Bezugnahme gründen, welche in den Werken des Ariſtoteles hinſichtlich der Werke Plato's ſichtbar wird. Auch können, meint er ferner, die anerkannt ächten zu einem Prüfſtein für die in Zweifel ſtehenden dienen. Zu jenen rechnet er: Phädr. Prot. Parm. Theät. Soph. Polit. Phäd. Phil. Rep. Tim. Krit. In die Ueberſetzung hat er viele von den neuerdings beſtrittenen aufgenommen. — vgl. außerdem: *v. Heusde* specimen criticum in Plat. etc. Leyd. 1803. 8.

2) Epinomis ſoll von Philipp. Opunt. ſeyn, der auch die Geſetze abgeſchrieben, wie Diog. La. berichtet. Siehe Diog. La. vit. Plat. in der Zweibr. Ausg. des Pl. 1, p. XXIII.

führt werden können, als das Deuteronomium unter dem des Moſes aufgeführt wird [1]).

Sehen wir uns nun in Plato's Schriften um, ſo glauben wir den Grund der ihm von den Chriſten zu Theil gewordnen Anerkennung gar bald zu entdecken. Es ſtoßen uns nemlich nicht wenig Stellen auf, die uns lebhaft an Stellen der heiligen Schrift erinnern, und mitunter ſogar in den Worten eine überraſchende Aehnlichkeit mit dieſen haben [2]).

Im Phädon werden z. B. die Schickſale der Menſchen nach dem Tode geſchildert. Da heißt es nun von den Gepeinigten: „ſie rufen diejenigen an, gegen welche ſie ſich vergangen haben, und bitten ſie flehentlich, ſie zu ſich zu nehmen" u. ſ. w. gerade wie Jeſus von dem reichen Manne erzählt, als er in der Hölle und in der Qual war [3]). — „Sehr reich, und zugleich gut zu ſeyn, heißt es in den Geſetzen, iſt unmöglich [4]);" — „ein Reicher, ſagt Jeſus, (Matth. 19, 23.) kommt ſchwerlich in das Himmelreich." — Von einem Abhauen der Hände und Füße iſt im Gaſtmahl faſt in demſelben Sinn die Rede, in welchem Jeſus davon ſpricht [5]). (Matth. 5, 30; 18, 8.) — Wie Jeſus ſeinen Jüngern zuruft: „fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib tödten, aber die Seele nicht mögen tödten" u. ſ. w. Matth. 10, 28. ſo läßt Plato den Sokrates vor ſeinen Richtern erklären, daß er Unrecht thun, und ungehorſam ſeyn gegen Gott, weit mehr

1) Die Logenbilder im Vatikan werden dem Raphael beigelegt, obgleich Raphaels Hand gar wenig daran gethan hat. — Dem mißbilligenden Urtheil des Seneca, epp. 94. mangelt die Beſonnenheit. — Bekannt iſt, daß Ariſtot. die Geſetze als ein platon. Werk bezeichnet. polit. 2, 4.

2) Einzelne Stellen in Menge, die mit Bibelſtellen Aehnlichkeit haben, ſiehe bei den Kirchenvätern; beſonders bei Clem. al. (ed. D. Heins.) strom. 2, 269. 270; 4, 356. 361; 5, 447. u. a. m. — vgl. auch die oben erwähnten Luxdorphiana, die faſt zu jedem bibl. Buch des A. und N. T. eine Parallele des Plato darbieten; manche dieſer Parallelen ſind etwas gezwungen.

3) Phaed. (ed. Steph.) 114. a. vgl. Luk. 16, 23.

4) legg. 5, 742. e. Celſus behauptete: Jeſus habe dieſen Spruch aus Plato genommen. Orig. c. Cels. 6, 641.

5) Conv. 205. e.

fürchte und ſcheue, als den Tod[1]). — „Ich muß Gott mehr gehorchen, als euch, den Menſchen" — ſagt Sokrates in derſelben Stelle[2]), eben ſo wie die Apoſtel dieſes dem hohen Rath in Jeruſalem zur Antwort gaben, als er ihnen das Predigen unterſagte. (Apoſt. 5, 29.) In der That ſah Sokrates ſein Geſchäft, die Menſchen zu belehren und zu beſſern, mit demſelben Ernſt als ein ihm von Gott aufgetragnes an, wie die Apoſtel die Verkündigung des Evangeliums[3]). — Die einfache Wahrheit: „wer das Rechte und Gottgefällige thut, der iſt gerecht und gottgefällig[4])" findet ſich ziemlich mit denſelben Worten auch bei Johannes. (1 Joh. 3, 7.) — Die Stelle der Republik[5]), wo vom Staat im Innern des Menſchen die Rede iſt, erinnert an den ſchönen Spruch des Herrn: „das Reich Gottes iſt inwendig in euch." — „Niemand kann zween Herrn dienen," ſpricht der Herr; „es iſt unmöglich, behauptet Plato, Reichthum und weiſe Mäßigung zugleich hinlänglich zu beſitzen; ſondern man muß entweder das Eine, oder das Andre hintanſetzen[6])." — Was Paulus von denjenigen ſchreibt, „die in den Schranken laufen" u. ſ. w. (1 Kor. 9, 24. vgl. 2 Tim. 4, 7.) bringt auch Plato, und mit nicht geringerer Betonung vor, wenn er ſagt, „daß nur die rechten Läufer an's Ziel kommen, und den Preis erlangen und gekrönt werden[7]); weshalb er denn auch ſein Werk über die Republik auf erhabne und wahrhaft chriſtliche Weiſe folgendermaßen ſchließt[8]): „wenn wir nun dieſe Ueberzeugung feſt halten, und glauben, daß die Seele unſterblich ſey, und ſtark genug, um alle Uebel zu ertragen[9]), und alles Gute, ſo werden

---

1) apol. 29. b. 2) ib. d.

3) ib. 30. a. *ταῦτα γὰρ κελεύει ὁ θεὸς, εὖ ἴστε. καὶ ἐγὼ οἶμαι οὐδέν πω ὑμῖν μεῖζον ἀγαθὸν γενέσθαι ἐν τῇ πόλει, ἢ τὴν ἐμὴν τῷ θεῷ ὑπηρεσίαν* etc.

4) Gorg. 507. b. — 5) rep. 9, 591. c. Luk. 17, 21. —

6) Luk. 16, 13. rep. 8, 555. c.

7) rep. 10, 613. c. 8) ib. 621, c.

9) Ueber die platoniſche Anſicht von der Unzerſtörbarkeit der Seelenſubſtanz ſiehe weiter unten.

wir die Richtung auf das, was droben iſt, nie verlieren, und nach Gerechtigkeit und Einſicht auf alle Weiſe ſtreben, damit wir uns ſelbſt ſowohl, als auch den Göttern befreundet werden, ſo lange wir hienieden ſind, und dann dereinſt, mit des Kampfes Preiſen als Sieger aufgeführt, eines wahren Wohlſeyns uns erfreuen mögen." Wem klingen nicht bei dieſer Stelle die ſchönen Sprüche an: „trachtet nach dem, was droben iſt u. ſ. w. und: unſer Wandel iſt im Himmel u. ſ. w." (Kol. 3, 2. Phil. 3, 20.) — Trifft nicht auch die Schilderung, welche im Gaſtmahl von der Liebe gegeben wird [1]), in vielen Punkten mit derjenigen zuſammen, die Paulus von ihr giebt? 1 Kor. 13, 3 ff. „Die Liebe, heißt es, nimmt uns die Abneigung gegen Andre, und erfüllt uns mit Zuneigung; — ſie giebt uns Sanftmuth und entfernt die Rohheit; ſie ſpendet Wohlwollen und enthält ſich des Uebelwollens; ſie iſt freundlich, willfährig, Göttern und Menſchen angenehm" u. ſ. w. — Eben ſo wird der Zuſtand der Seligen im Phädon faſt mit denſelben Zügen dargeſtellt [2]), wie in der Offenb. Joh. 21, 4. und wenn im 10ten Buch der Geſetze die Unmöglichkeit hervorgehoben wird [3]), den Gerichten Gottes zu entgehn, ſo ſieht dieſes wie eine völlige Parallelſtelle zu Pſalm 139, 7 ff. aus. — Auch der pauliniſche Spruch: „denen, die Gott lieben, müſſen alle Dinge zum Beſten dienen," (Röm. 8, 28.) findet ſein vollkommnes Seitenſtück im Plato; „müſſen wir nicht bekennen, heißt es im 10t. Buch der Republik [4]), daß dem von Gott Geliebten, alles was ihm von den Göttern widerfährt,

1) Conv. 197. d. 2) Phaed. 81, a.

3) legg. 10, 905. a. *οὐ γὰρ ἀμεληθήσῃ ποτὲ ὑπ' αὐτῆς. οὐχ οὕτω σμικρὸς ὢν δύσῃ κατὰ τὸ τῆς γῆς βάθος. οὐδ' ὑψηλὸς γενόμενος, εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναπτήσῃ* etc. Die Aehnlichkeit zwiſchen beiden Stellen iſt auf den erſten Anblick ſehr groß. Sie mindert ſich, wie Worm richtig bemerkt, bei näherer Betrachtung. Der Pſalm beſingt Gottes Allwiſſenheit; Plato ſpricht von unvermeidlicher Strafe, u. ſ. w. Luxdorphiana p. 23. 24.

4) rep. 10, 612. c. *τῷ δὲ θεοφιλεῖ οὐχ ὁμολογήσομεν, ὅσα γε ἀπὸ θεῶν γίγνεται, πάντα γίγνεσθαι ὡς οἷόν τε ἄριστα;* etc. vgl. hierzu die ſchöne Stelle Plot. enn. 2, 3, 18.

zum Beſten ſey? — — ja, ſo müſſen wir hinſichtlich des Rechtſchaffenen denken, wenn er in Armuth fällt, oder in Krankheit, oder in ein andres der ſogenannten Uebel, daß es ihn am Ende zu irgend etwas Gutem führt, im Leben oder im Sterben."

Beſonders auffallend iſt die Aehnlichkeit zwiſchen einzelnen platoniſchen und moſaiſchen Geboten und Verordnungen, woraus auch die Benennung des atticiſirenden Moſes, die man dem Plato gab, zum großen Theil erklärlich wird. — Den Mißbrauch des göttlichen Namens, das Anrufen Gottes bei der Lüge u. ſ. w. verbieten die platoniſchen Geſetze, wie die moſaiſchen [1]). — Ein Jeglicher, — ſchreiben die Geſetze vor [2]), — ehre den Aelteren durch Wort und That. — Das 4te Gebot kommt, mit dem religiöſen Motiv verknüpft, im 11t. Buch der Geſetze vor; „in weſſen Hauſe ſich Vater und Mutter, oder altersſchwache Großeltern befinden, der halte dafür, daß er nie ein köſtlicheres Heiligthum in ſeinem Hauſe haben kann, als dieſe, wenn er ſie auf die rechte Weiſe ehrt [3])." — Wie Moſes, ſo verbietet auch Plato Privataltäre, und Privatgottesdienſte auf das Schärfſte, und zwar aus denſelben Gründen, weil die Privatgottesdienſte ſowohl die Reinheit der öffentlichen Religion, als auch die Feſtigkeit des Staatsverbandes gefährden [4]). — Kein Grieche darf einen Griechen zum Sklaven haben. Auch die Israeliten mußten den hebräiſchen Knecht im 7ten Jahr freilaſſen [5]). — Vor Gränzverrückungen wird eben ſo nachdrücklich, wie im Pentateuch gewarnt [6]); Dieben wird, hier, wie dort [7]), die Wiedererſtattung des Geſtohlnen auferlegt; die Kinder ſollen nicht für die Vergehun-

1) 2 Moſ. 20, 7. legg. 11, 916. e. 917. b. *πάντως μὲν δὴ καλὸν ἐπιτήδευμα, θεῶν ὀνόματα μὴ χραίνειν ῥᾳδίως.* etc.

2) legg. 9, 879. c. 3 Moſ. 19, 32.

3) legg. 11, 931. d.

4) legg. 10, 909. d. vgl. 3 Moſ. 17, 1—9; 5 Moſ. 12, 13; 16, 5.

5) rep. 5, 469. c. vgl. Eus. praep. ev. 12, 37. (ed. Viger.)

6) legg. 8, 842. e. vgl. 5 Moſ. 19, 14. Eus. pr. ev. 12, 38.

7) legg. 9, 864. d. e. vgl. 2 Moſ. 22, 1. 4. Eus. pr. ev. 12, 40. —

gen der Väter büßen[1]); Hausthiere, von welchen Menſchen getödet worden ſind, ſollen wieder getödet werden u. ſ. w.[2]). — Die weitläuftigen Verordnungen über Todſchlag und Verwundungen haben überhaupt ſehr Vieles mit den moſaiſchen Verordnungen über dieſen Punkt gemein[3]). — Auch religiöſe Feſte, die zugleich Volksfeſte ſeyn ſollen, ordnet Plato, wie Moſes an[4]); und daß er ſich bei ſeinen meiſten Einrichtungen, wie dieſer, auf himmliſche Typen, oder Vorbilder beziehe, und nach dieſen richte, haben die Kirchenväter nicht unerwähnt gelaſſen[5]), ſo wie ſie auch auf die gleiche Eintheilung des Volkes in 12 Stämme bei Plato und Moſes aufmerkſam machen[6]).

Außer den Stellen im Plato, welche ähnlich lautenden Bibelſtellen entſprechen, und welche hier kaum zur Hälfte namhaft gemacht worden ſind, da unſer Zweck ihre vollſtändige Aufzählung nicht erheiſcht, giebt es nicht wenig ſolcher, die, wenn auch nicht in einzelnen Worten und Ausdrücken, doch in ihrem ganzen Ton und Geiſt einen chriſtlichen Anklang haben.

Wie ſchön, und mit dem Geiſte des Chriſtenthums übereinſtimmend, wird im Timäus die dem Menſchen von Gott verliehene Hoheit und Würde dargeſtellt! „Von dem vortrefflichſten

---

Auch auf das gleiche Verbot des Wuchers, bei Plato und bei Moſes, macht Lurdorph aufmerkſam. 3 Moſ. 25, 35. legg. 5, 610. (ed. Fic.) vgl. *Staeudlin* de philos. platon. c. doctr. rel. chr. cognat. p. 6.

1) legg. 9, 856. c. vgl. 5 Moſ. 24, 16. Ezech. 18, 19. 20.

2) legg. 9, 873. e. vgl. 2 Moſ. 21, 18. Eus. pr. ev. 12, 42.

3) legg. 9, 865. bis z. Ende. vgl. 2 Moſ. 21, 12 ff.

4) legg. 8, 828 ff. vgl. 3 Moſ. 23. 5 Moſ. 16.

5) Clem. al. str. 4, p. 395; 5, 425. Eus. 12, 19. u. a.

6) legg. 6, 760. b. Eus. pr. ev. 12, 47. Aber in Attika beſtand dieſe Eintheilung ſchon ſeit den Zeiten des Cecrops. (Strab. 9.) — Sogar ein der Leviratsehe ganz ähnliches Inſtitut komme bei Plato vor, bemerken die Lurdorphiana. 5 Moſ. 25, 5. legg. 11, 679. (ed. Fic.) vgl. hierzu Worm S. 16. vgl. *Staeudlin* l. l. p. 6. der auch einige gleiche Beſtimmungen hinſichtlich des Eigenthums, und der Wohlthätigkeit bei Moſes und Plato nachweiſt. legg. 5, p. 608. ff. (ed. Fic.) 3 Moſ. 25, 23. etc.

Theil der Seele müſſen wir die Anſicht hegen, daß Gott ihn einem Jeglichen zum Halbgott gegeben, der, wie wir ſagen können, ſeinen Wohnſitz im erhabenſten Theil unſres Körpers hat, und uns auch von der Erde zur Verwandtſchaft des Himmels erhebt, da wir nicht der Erde, ſondern dem Himmel entſproſſen ſind[1]). Mit Recht ſagen wir dieſes. Denn von dort, woher die erſte Entſtehung unſrer Seele kam, giebt auch die göttliche Kraft, die den Kopf und die Wurzel unſres Daſeyns emporhebt, dem ganzen Körper ſeine Richtung." u. ſ. w. Gedanken dieſer Art waren überhaupt den Griechen nicht fremd. Entlehnte doch bekanntlich auch Paulus die ſchöne Sentenz, „daß wir göttlichen Geſchlechtes ſeyen," von einem griechiſchen Dichter[2])! (Apoſt. 17, 28.)

Kann der chriſtliche Gedanke, daß ſich der Menſch in ſeinem Glauben an Gottes Vorſehung und Güte durch einzelne ſtörende Eindrücke nicht irre machen laſſen dürfe, da die Unvollkommenheit des Einzelnen die nothwendige Bedingung der Vollkommenheit des Ganzen ſey, würdiger und klarer ausgedrückt werden, als es im 10t. Buch der Geſetze geſchieht[3])? „Laſſet uns die Ueberzeugung erwecken, daß der, der für das Ganze ſorgt, alles zum Beſten und zur Vollkommenheit des Ganzen angeordnet hat, zu welchem Zweck jeder einzelne Theil das Seinige nach Kräften thut oder leidet. Allen dieſen Einzelheiten ſind Vorſteher zugewieſen, welche die Vertheilung von Thun und Leiden bis ins Aeußerſte und Feinſte beſorgen. Mit ſteter Rückſicht auf das Ganze iſt nun auch dir, du Armer, dein Antheil beſtimmt, wie klein er auch immer ſey. Dir aber iſt die Ein-

---

1) Tim. 90. a. φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλ' οὐράνιον. vgl. die Parallelſtellen in Herder's Ideen zur Philoſ. d. Geſch. der Menſchh. (ſämmtl. Wke., Tüb. 1827.) z. Phil. und Geſch. 4, 131. 138. — Eine ängſtlich wortgenaue, und hierdurch ſteife, undeutſche Ueberſetzung dieſer, und der folgenden Stellen, wird man übrigens hoffentlich nicht erwarten.

2) Arat. phaen. v. 5. Cleanth. hymn. in Jov. v. 5.

3) legg. 10, 903. b. — (vgl. die ähnlichen, vortrefflichen Stellen in Hamann's ſämmtl. Wkn. 4, 23; 1, 74 ff. u. a. m.)

ſicht noch nicht aufgegangen, daß alles, was geſchieht, um des Ganzen willen geſchehe; damit dem Leben des Ganzen die größte Glückſeligkeit zu Theil werde, das nicht deinetwegen da iſt, ſondern du biſt ſeinetwegen da." u. ſ. w. Leicht ließe ſich übrigens zeigen, wenn es hieher gehörte, daß dieſer Gedanke nur die philoſophiſche Entwickelung einer dem antiken Leben natürlichen, heroiſchen Sinnesart iſt, der zu Folge die Regirung des Einzelnen, einem größeren Ganzen, z. B. dem Staat gegenüber, mit Leichtigkeit und Unbedenklichkeit vollzogen wird. In unſerm modernen Leben hat die Individualität und Perſönlichkeit eine ganz andre Bedeutung gewonnen; daher auch bei uns ſo häufig das Beſtreben des Individuums, ſich das Objective unterzuordnen, ſtatt ſich dem Objectiven unterzuordnen. —

Welch' einen tiefen Gedanken, und mit welch' einem heiligen Ernſt ſpricht Plato durch den Mund des Sokrates im Theätetus aus [1]), wo er die unſelige Verblendung und Befangenheit derer erwähnt, die Wunder meinen, wie gut es um ſie ſteht, während ſie dem Verderben unaufhaltſam entgegengehn. „Theod. Wenn du alle, o Sokrates, von dem, was du ſagſt, ſo überzeugteſt, wie du mich überzeugt haſt, ſo würde mehr Friede unter den Menſchen ſeyn, und weniger Böſes. Sokr. Ganz kann das Böſe niemals verſchwinden, mein Theodor, denn es iſt nothwendig, daß das Gute immer ſeinen Gegenſatz habe. Aber bei den Göttern hat es ſeine Stelle nicht; dieſem Raume nur und der ſterblichen Natur haftet es unumgänglich an. Deshalb muß man denn ſuchen, von hier dorthin auf's Schleunigſte zu fliehen. Die ſicherſte Flucht aber iſt: möglichſte Verähnlichung mit Gott. Die Verähnlichung nun beſteht in einer mit Einſicht verbundnen Rechtſchaffenheit und Frömmigkeit. Doch es iſt gar nicht leicht, mein Beſter, die Menſchen zu überzeugen, daß man vom Schlechten nicht deswegen ſich abwenden, und der Tugend nicht deswegen nachſtreben

1) Theaet. 176. b. ff.

müſſe, weswegen die Menge dieſes für begehrungswürdig erachtet, und jenes nicht, damit man nemlich nicht für einen ſchlechten, ſondern für einen guten Menſchen gelte. Denn das iſt, wie mir ſcheint, altes Weibergeſchwätz. Das Richtige iſt vielmehr dieſes. Gott iſt niemals ungerecht, ſondern im Gegentheil der Inbegriff der Gerechtigkeit. So iſt ihm denn nun unter uns nichts ſo ähnlich, als wenn man ſo gerecht als möglich wird. Hierdurch wird die wahre Tüchtigkeit des Mannes beſtimmt, ſo wie ſeine Gehaltloſigkeit und Untüchtigkeit. Denn die volle Erkenntniß des Gerechten, iſt die wahre Weisheit und Tugend; die Unkenntniß deſſelben dagegen, offenbare Unwiſſenheit und Schlechtigkeit. — — Wer Ungerechtigkeiten begeht, und gottlos ſpricht oder handelt, dem iſt es das Beſte, wenn man ihm nicht zu erkennen giebt, daß er ſo ſtark in ſolchen ſchlechten Künſten ſey. Denn Menſchen dieſer Art freuen ſich über das, was ihnen eigentlich zum Schimpf gereicht, und glauben, nicht als Taugenichtſe und unnütze Laſten der Erde, ſondern als Leute angeſehn zu werden, wie man ſie im Staate braucht, und die man zu erhalten ſuchen muß. Da muß man nun das Wahre ſagen, daß ſie am meiſten werden, wofür ſie ſich nicht halten, dadurch daß ſie ſich eben nicht dafür halten. Sie kennen die Strafe der Ruchloſigkeit nicht, über die man doch am wenigſten in Unwiſſenheit bleiben darf. Dieſe Strafe beſteht nicht etwa, wie ſie meinen, in körperlichen Züchtigungen, und Tödungen. Denn das erleiden auch wohl Unſchuldige. Sondern es iſt eine Strafe, der es ganz unmöglich iſt zu entfliehn. — Theod. Und welche? — Sokr. Daß im Gebiet des Seyns zweierlei Formen geſetzt ſind, die des Göttlichen und Seligen, und die des Ungöttlichen und Unſeligen, — das ſehen und merken ſie eben ſo wenig, als ſie in ihrer Beſchränktheit und Verſtandloſigkeit wahrnehmen, wie ſie durch ihre ſchlechten Handlungen dieſem immer ähnlicher, jenem immer unähnlicher werden. Dafür nun trifft ſie die Strafe, daß ihr Leben die Beſchaffenheit desjenigen annimmt, dem ſie ſich verähnlicht haben [1]). Wollten wir ihnen

1) vgl. die Parallelſtelle: legg. 5, 728. a. b. ἔστι δ' ἡ μεγίστη (δίκη

aber ſagen, daß, wenn ſie von ihrem heilloſen Weſen nicht ließen, ſie dereinſt der von allem Böſen freie Raum nicht aufnehmen werde, ſondern ſie vielmehr, als Böſe mit Böſen zuſammen, in ſteter Gleichheit mit ſich ſelbſt beharren müßten, ſo würden ſie dieſes, vermöge ihrer Keckheit und Gewandtheit, für unſinniges Gerede erklären." — „Irret euch nicht, ruft der Apoſtel, in ähnlichem Sinn den Verblendeten zu, was der Menſch ſäet, das wird er ernten," — (Gal. 6, 7.) und noch genauer drückt Fichte den platoniſchen Gedanken in den höchſt bedeutungsvollen Worten aus: „was du liebſt, das biſt du, und das lebſt du [1])."

Das erinnert uns an eine andre kräftige Stelle im Plato [2]), wo er das Thun und Treiben derjenigen beſchreibt, denen, wie Paulus ſagt, Phil. 3, 19. „der Bauch ihr Gott iſt," oder die immer nur fragen, Matth. 6, 31.: „was werden wir eſſen? was werden wir trinken?" u. ſ. w. — „Diejenigen, ſagt Plato, welche einſichtslos und ohne Tugend, und Schmauſereien und ähnlichen Dingen ergeben ſind, werden immerfort bald in die Tiefe gezogen, bald wieder zu einer gewiſſen Mitte erhoben, und ſchwanken auf dieſe Weiſe durch das ganze Leben. Ueber dieſe Mitte erheben ſie ſich niemals, da ſie zu dem wahrhaft Höheren weder jemals aufſchauen, noch ſich gezogen fühlen. Und ſo findet denn nie ein wirkliches Erfülltwerden von dem Weſentlichen und Wirklichen bei ihnen ſtatt, und nimmer ſchmecken ſie ein reines und dauerndes Vergnügen; ſondern nach Art der Thiere nach unten blickend, und zur Erde und auf die Tiſche niedergebogen, verbringen ſie mit Sättigungen und Begattungen ihr Leben, und aus unerſättlicher Begierde, dieſer Dinge wegen, einander mit ehernen Waffen und Hörnern zu Leibe gehend, tö-

---

τῆς κακουργίας) τὸ ὁμοιοῦσθαι τοῖς κακοῖς etc. — und zur Erläuterung des Gedankens: Phaed. 83. d. ἑκάστη ἡδονὴ — — ποιεῖ σωματοειδῆ sc. τὴν ψυχήν. Der Grund dieſer Verleiblichung des Geiſtes liegt in dem Uebermächtigwerden des begehrlichen Seelentheils; ſo daß dieſer gleichſam alle geiſtigen Säfte auffaugt, und ſie in ihm gleichartige, d. i. ſinnliche, verwandelt.

1) Fichte Anweiſ. z. ſeligen Leben S. 5. u. a. m.

2) rep. 9, 586 a. ff.

den ſie ſich unter einander, eben, weil ſie mit wahren Gütern weder ihrem wahren Selbſt, noch deſſen wahrem Verlangen ein Genüge thun."

Hieran ſchließt ſich die Schilderung derer, bei denen das Thieriſche, das im Menſchen liegt, heraufgebildet, und herrſchend geworden, das Göttliche dagegen verkümmert und unterjocht iſt[1]). „Bilde dir, wird der Zuhörer aufgefordert, ein vielartiges und vielköpfiges Thierweſen, mit Köpfen von wilden und zahmen Thieren, die im Kreiſe herumſtehn, und welches das alles abwerfen und aus ſich ſelbſt hervortreiben kann. — Eine ſeltſame Aufgabe für einen Bildner. Doch weil die Vorſtellung bildſamer iſt, als Wachs und ähnliche Stoffe, ſoll es geſtaltet werden. — Nun bilde ein andres, löwenartiges Weſen, und dann wieder ein andres, menſchliches; das erſtere am größten, das andre kleiner. — Das iſt leichter, und ſchon ausgeführt. — Nun verbinde alle drei zu Einem Weſen, als ſeyen ſie zuſammengewachſen. — Sie ſind verbunden. — Umkleide das Ganze mit einer menſchlichen Geſtalt, ſo daß demjenigen, der das Inwendige nicht ſehn kann, das Ganze als ein Menſch erſcheint. — Es iſt geſchehn. — So werden wir ſagen können: wer behauptet, das Unrechtthun bringe dem Menſchen Nutzen, vom Rechtthun aber habe er keinen Vortheil, der behauptet nichts andres, als: das vielgeſtaltige Thier gut zu füttern, und den Löwen ſammt Zubehör ſtark zu machen, den Menſchen aber auszuhungern und zu ſchwächen, ſo daß er von den Thieren widerſtandslos hiehin und dahin gezogen werden könne u. ſ. w. — das ſey nutzreich für den Menſchen. — In der That, darauf läuft die Meinung deſſen hinaus, der das Unrechtthun lobt. — Der alſo ſagt, das Gerechtſeyn nütze, der wird folglich der Meinung ſeyn: man müſſe dasjenige thun und reden, wodurch der inwen-

1) rep. 9, 588. c. ff. Das in dieſer Stelle ausgeführte Bild, hat allerdings, wie Schleiermacher in den Anm. zum Staat, S. 607. bemerkt, etwas Rohes, im Vergleich zu der anmuthigen, hochpoetiſchen Schilderung des Roſſegeſpanns im Phädrus. Aber es iſt nicht minder bedeutend und wichtig, als dieſe.

dige Menſch in dieſer Menſchengeſtalt am kräftigſten wird, und das vielköpfige Weſen ſorgſam behandeln kann, wie ein Landmann, das Zahme nährend und aufziehend, das Wilde aber bändigend, wobei er die löwenartige Natur zum Mitſtreiter und Gehülfen zu machen hat, — und überhaupt beim ganzen Erziehungsgeſchäft ſo verfahrend, daß er ſtets für das Ganze Sorge trägt, und die einzelnen Theile unter einander und mit ſich ſelbſt befreundet. — Unſtreitig würde das die Meinung deſſen ſeyn, der die Gerechtigkeit lobt. — Wer die Gerechtigkeit lobt, der redet in jeder Hinſicht die Wahrheit. Wer aber die Ungerechtigkeit preiſt, der täuſcht ſich. Denn ſowohl in Abſicht auf das Vergnügen, als auf den guten Ruf, als auf den Nutzen hat derjenige, der die Tugend rühmt, die Wahrheit für ſich; der Tadler aber bringt nichts Haltbares vor, und kennt nicht einmal dasjenige, was er tadelt. — Ja, ſo ſcheint es mir allerdings. — So wollen wir ihn denn liebreich (denn mit Wiſſen und Willen irrt er ja nicht) eines Beſſeren belehren, und ihn fragen: wollen wir nicht aus dieſen Gründen, mein Beſter, den Urſprung deſſen, was als ſchön und häßlich allgemein gültig iſt, ableiten? Daß nemlich das Schöne nichts andres iſt, als die Unterwerfung des Thieriſchen unter das Menſchliche, oder vielmehr unter das Göttliche, das Häßliche aber die Knechtſchaft, in welcher das Beſſere unter dem Schlechteren ſchmachtet? Wird er wohl dieſer Anſicht beiſtimmen? — Ich denke doch! — Kann es demnach wohl irgend Einem einen Nutzen bringen, Gold auf unrechte Art ſich anzueignen, wenn dadurch, daß er ſich's aneignet, das Schönſte in ihm von dem Verächtlichſten in knechtiſche Unterwürfigkeit gebracht wird? Oder wäre denn das wohl ein rechter Gewinn, wenn er ſeinen Sohn und ſeine Tochter in die Sklaverei verkaufte, und noch obendrein unter rohe und grauſame Menſchen, und wenn er noch ſo viel dafür bekäme? Wenn nun aber Jemand ſein Göttlichſtes von dem Ungöttlichſten und Ruchloſeſten in ihm knechten läßt, und ſich ſeiner ſelbſt nicht erbarmt [1]), iſt er nicht bekla-

1) Sehr gut führt dieſen chriſtlichen Gedanken, „daß der Menſch ſich ſeiner

genswürdig elend, und läßt er ſich nicht zu ſeinem weit größeren Verderben durch Gold beſtechen, als Eriphyle, die ihres Mannes Leben für ein goldnes Halsband hingab?" — Offenbar liegt hierin der chriſtliche Gedanke: „was hälfe es dem Menſchen, ſo er die ganze Welt gewänne, und nähme doch Schaden an ſeiner Seele?" u. ſ. w. Matth. 16, 26. Luk. 9, 25.

Wie verführeriſch die Ungerechtigkeit und die Sünde dadurch ſey, daß ſie Nutzen und Vergnügen zugleich zu gewähren ſcheine, und durch Klugheit und allerlei Künſte ſich aller Strafe zu entziehen wiſſe, wird auf eine höchſt lebendige Weiſe im 2ten Buch der Republik geſchildert [1]). Man glaubt bei dieſer Darſtellung ſich hin und wieder in die Zeiten der Reformation verſetzt zu ſehn, und Luther's kräftige Polemik gegen Mönchs- und Pfaffentrug zu hören; denn was Plato von den im Land herumziehenden Wahrſagern und Scheinheiligen, ſo wie von ihren Opfern und Sühnungen berichtet, wodurch ſie die für ihre Laſter büßenden Seelen der Verſtorbnen aller Strafe und Qual entreißen zu können vorgeben: das läßt ſich vollkommen auf die marktſchreieriſchen Verheißungen der Ablaßkrämer anwenden, und auf das Vorgeben der katholiſchen Prieſter, daß ſie durch ihre Seelenmeſſen die Büßenden aus dem Fegfeuer zu befreien vermögten.

Nicht minder evangeliſch und chriſtlich iſt der Sinn und Zweck des Gleichniſſes, durch welches Plato die Nothwendigkeit ſowohl als die Schwierigkeit hervorheben will, die Menſchen von dem Schein abzuwenden, den ſie für Wahrheit halten, und zu dem allein Wahren hinzuführen [2]).

ſelbſt erbarmen müſſe", Woltersdorff in einer Charfreitagspredigt aus: eine gewaltige Anmahnung des Todes Jeſu an unſer Herz. (N. A. Nürnb. 1830. S. 7 ff.)

1) rep. 2, 364. b. ff. vgl. Luther gegen d. Ablaß ꝛc. Th. 1. Bl. 7 ff. ed. Jen. in der Walchſchen Ausg. XVIII, 534 ff.

2) rep. 7, 514. a. ff. — Ein ähnliches Gleichniß, das aber einen ganz andern Zweck hat, führt Cic. N. D. 1, 37. aus einer verloren gegangnen Schrift des Aristot. an.

Dieſe Stelle verdient in mehr als einer Rückſicht eine genauere Betrachtung; ſie lautet folgendermaßen: „was unſrer Natur widerfährt, wenn ſie wahrhaft gebildet wird, oder ungebildet bleibt, das ſtellt ſich in folgendem Gleichniß dar. Denke dir Menſchen in einer Höhle unter der Erde wohnend, deren langer und weiter Eingang gegen das Licht hin offen ſteht. In dieſer nun ſollen dieſe Menſchen von Kindheit auf ſeyn, und zwar gefeſſelt an Hals und Beinen, ſo daß ſie nicht nur hier zu bleiben gezwungen, ſondern auch immer gerade vor ſich hin zu ſehn genöthigt, und unfähig ſind, der Feſſeln wegen, ihren Kopf herumzudrehn; hinter ihnen aber ein von oben und von fernher leuchtendes Feuer; zwiſchen dem Feuer und den Gebundnen ein Gang in der Höhe, und an dieſem eine kleine Wand, wie ſie ſich zwiſchen den Kunſtſtückmachern und den Zuſchauern befindet, über welche hinweg Jene ihre Künſte zeigen. — Es ſey! — Stelle dir ferner Menſchen vor, die hinter dieſer Wand weg verſchiedne, die Wand überragende Gefäße tragen, Bildſäulen, und andre hölzerne und ſteinerne, und auf mannigfache Weiſe verfertigte Gebilde [1]), wobei, wie es wahrſcheinlich iſt, einige der Vorübergehenden ſprechen, andre ſtillſchweigen. — Ein wunderliches Bild entwirfſt du da, und ſeltſam Gefeſſelte! — Aber ſie gleichen uns! Glaubſt du wohl, daß dieſe, außer den Schattenumriſſen, welche von dem Feuer auf die entgegenſtehende Seite der Höhle geworfen werden, auch etwas von ſich ſelbſt und von einander wahrnehmen? — Wie ſoll das möglich ſeyn, wenn ſie ihr Lebelang die Köpfe unbeweglich zu halten gezwungen ſind? — Was nehmen ſie aber von den vorübergetragenen Gegenſtänden wahr? nicht daſſelbe? — Nichts andres. — Wenn ſie nun mit einander ſich unterreden könnten, würden ſie nicht das,

1) vgl. hiezu rep. 5, 476. b. ff. — Die platoniſche Schilderung der Höhlenbewohner erinnert übrigens lebhaft an Kaspar Hauſer's Schickſale in ſeiner Kindheit. Daumer erzählt in ſ. Mittheilungen über Hauſer, (Nürnb. 1832, 2 Bde.) Mehreres, was dem Verhalten derer auffallend ähnlich iſt, die Plato in ſ. Gleichniß aus der Höhle ans Licht kommen läßt. Vgl. v. Feuerbach Kasp. Hauſer u. ſ. w. S. 21.

was ſie ſehen, als das Vorhandne bezeichnen zu müſſen glauben? — Ohne Zweifel. — Wenn nun ihr Gefängniß einen Widerhall hätte, würden ſie wohl, ſo oft einer von den Vorübergehenden ſeine Stimme erhöbe, etwas anderes, als den vorüberſchwebenden Schatten für das Tongebende halten? — Beim Himmel! nein! — In jeder Hinſicht würden demnach die Gefeſſelten nichts anderes, als die Schattenbilder für das Wirkliche anſehn. — Ganz gewiß. — Nun laß uns ſehn, was bei der Löſung von ihren Feſſeln, und bei der Heilung von ihrem Wahn erfolgen würde, wenn ihnen eine ſolche widerführe. Wenn man Einen von ihnen entfeſſelte, und ihn nöthigte, ſich plötzlich zu erheben, ſich umzudrehn, und fortzuſchreiten, und in das Licht zu ſchauen, würde ihm dieſes nicht, wenn er es verſuchte, ſchmerzlich ſeyn, und würde der helle Glanz es ihm nicht unmöglich machen, die Dinge ſelbſt zu erblicken, deren Schatten er vorher geſehn? was, meinſt du wohl, würde er demjenigen antworten, der ihm ſagte, daß er vorher nur Gaukeleien geſehn hätte, jetzt aber ſey er dem Wahren und Wirklichen näher gekommen, und könne nun richtiger ſehn? und wenn er ihm nun jeden der Vorübergehenden einzeln zeigte und ihn früge: was iſt das? meinſt du nicht, daß er nicht wiſſen würde, was er ſagen ſollte? und daß er das früher Geſehne doch für wahrer halten würde, als das, was er jetzt ſieht? — Zuverläſſig. — Wenn er ihn ferner nöthigte, in's Licht zu ſchauen, würde das nicht ſeinen Augen weh thun? würde er nicht zurückweichen, und ſich zu den Dingen hinwenden, deren Anblick ihm erträglicher iſt? — — Ja wohl! — Und wenn man ihn nun mit Gewalt durch den rauhen und beſchwerlichen Aufgang hinaus zöge, bis zum hellen Sonnenlicht, würde das den Gezognen nicht ärgern und erzürnen? und wenn er nun an's Licht käme, würde er wohl vor lauter Blendung in den Augen, etwas von dem ſehn, was man ihm als das allein Wahre und Wirkliche bezeichnet? — Gewiß nicht ſogleich. — Mir dünkt, es ſey Gewöhnung nöthig, wenn er das Höhere erblicken wolle. Zuerſt wird er wohl nur die Schatten der Dinge ohne Schwierigkeit wahrnehmen; dann die Spiegelbilder der

Menſchen und Dinge im Waſſer; zuletzt die Dinge ſelbſt. Nachher wird er die himmliſchen Gegenſtände und den Himmel ſelbſt leichter des Nachts betrachten, und das Licht des Mondes und der Sterne ſehn, als des Tags, wenn die Sonne ſtrahlt in ihrem Glanz. — Ohne Zweifel. — Endlich wird er denn die Sonne ſelbſt, kein Abbild derſelben, weder im Waſſer, noch ſonſt wo, zu erblicken und ſie zu erkennen, wie ſie iſt an ſich, im Stande ſeyn [1]). — — — Und wenn er nun ſeines früheren Aufenthalts gedächte und ſeiner dortigen Einſicht, und ſeiner vorigen Gefährten, würde er ſich nicht um der mit ihm vorgegangnen Veränderung willen glücklich preiſen, jene dagegen bedauern? — — — Erwäge auch dieſes noch! Wenn nun ein Solcher wieder hinabſtiege, und ſeinen früheren Sitz wieder einnähme, würden ihm nicht, da er aus der Sonne kommt, die Augen voll Dunkelheit werden? und wenn er nun jene Schattenbilder wieder auffaſſen, und ſich darüber mit jenen fortwährend Gefeſſelten beſprechen müßte, in der gewiß nicht kurzen Zeit, in welcher er die vorige Stumpfheit ſeiner Augen wieder erlangt hätte, würde er nicht da ihr Gelächter erregen, und würde es von ihm nicht heißen, daß er von ſeinem Gang nach oben nichts, als verdorbne Augen mitgebracht habe? Würde man nicht ſagen: es ſey nicht der Mühe werth, den Verſuch des Hinaus- und Hinaufgehns zu machen, und man müſſe jeden ergreifen und töden, der die Andern löſen, und hinaufführen wolle?" — Wem fallen nicht, bei dieſer merkwürdigen Stelle, diejenigen Stellen und Sprüche der Bibel ein, in denen von dem Licht des Lebens die Rede iſt, das in die Finſterniß ſcheint, aber die Finſterniß nimmt es nicht an? und von dem Aufthun der Augen, damit ſich die Menſchen von der Finſterniß bekehren zu dem wunderbaren Licht des Herrn? Joh. 1, 8; 3, 19; 8, 12; 12, 46. Apoſt. 26, 18. u. a. m.

Aber die Aehnlichkeit zwiſchen Plato und der Bibel beſchränkt ſich nicht auf einzelne ähnliche Stellen und Ge-

1) Ueber die hier angedeutete Erkenntnißweiſe der Dinge, (die intellectuelle Anſchauung der Schellingiſchen Schule) ſiehe weiter unten, II, 4.

danken, ſondern ſie offenbart ſich auch, und zwar ziemlich durchgehend, in den dogmatiſchen und ethiſchen Lehren. Und dieſe Seite ſeiner Philoſophie iſt es beſonders, welche von einigen der im 1ſt. Cap. genannten Theologen mit einer gewiſſen Ausführlichkeit behandelt und hervorgehoben worden iſt. Hier können und wollen wir nur die wichtigſten und augenfälligſten Beziehungen zwiſchen platoniſchen und chriſtlichen Lehren bemerklich machen.

Was die platoniſche Theologie[1]) betrifft, ſo ſteht ſie der chriſtlichen in den Lehrſätzen von Gottes Daſeyn, Weſen, Namen, Eigenſchaften und Werken meiſtentheils auffallend nahe; in dem ethiſchen Theil[2]) ſeiner philoſophiſchen Anſichten tritt die Gleichartigkeit mit den chriſtlichen, hinſichtlich der Lehren vom Weſen und Werth der Seele, von der Natur und Wirkſamkeit der Sünde, vom Adel und von der Beſchaffenheit der Tugend, von der Fortdauer und Vergeltung nach dem Tode, nicht ſelten überraſchend hervor.

Einen Beweis für Gottes Daſeyn ſtellt zwar die Bibel nirgends auf, aus guten Gründen, welche ſo manche Re-

1) Vgl. über Plato's Theologie: *Pufendorf* de theologia Plat. Lpz. 1653. 4. (auch in ſ. opusc.) *Ogilvie* the theology of Plato, etc. Lond. 1793. 8. *Oelrichs* comm. de doctrina Platonis de Deo, a christianis et recent. platon. varie explicita et corrupta. Marb. 1788. 8. (gründlich und beſonnen.) Tennemann Syſtem der platon. Philoſ. 3, S. 165 ff. Tiedemann über Plato's Begriff von d. Gottheit. (mém. de la soc. d' antiq. de Cassel. t. 1.) ejusd. de Deo Platonis. Amſt. 1830. *Hoerstel* de Platonis doctrina de Deo. Leipz. 1814. (ſeicht.) u. a. m.

2) Vgl. *Javelli* disposit. moralis philos. Platonis. Ven. 1536. 4. *Omeisii* ethica platonica. Altd. 1696. 8. Stolle Hiſtorie der heidn. Moral. Jen. 1714. 4. Tennemann Syſtem. d. plat. Philoſ. 4, S. 94 ff. u. a. m. *Grotefend* comm. etc. (ſiehe oben, Cap. 1.) u. a. m. — Man wird es hoffentlich nicht zu ſtreng tadeln, daß ich den ethiſchen Lehren Plato's einen weitern Umfang, als gewöhnlich gegeben, und die Lehre von der Unſterblichkeit in den Bereich derſelben hineingezogen habe. Dieſe Lehre iſt zwar mehr dogmatiſch-theologiſch, als ethiſch; doch ſteht ſie bei Plato allerdings mit der Ethik im nächſten und innigſten Zuſammenhang.

ligionslehrer, und Verfaſſer von Lehrbüchern der Religion leider! noch immer nicht begriffen zu haben ſcheinen; doch aber deutet ſie mehrmals und beſtimmt auf dieſelben Momente hin, aus welchen nachmals die chriſtliche Theologie, bei welcher dergleichen Demonſtrationen allerdings zur Vollſtändigkeit des Apparats gehören, ihren kosmologiſchen Beweis conſtruirt hat [1]). (Hebr. 3, 4. Pſ. 19, 2 ff. Pſ. 104, 2 ff. Röm. 1, 19. u. a. m.) So nimmt nun auch Plato ſeine Hauptgründe für die Ueberzeugung von Gottes Exiſtenz aus der Natur, und ihrer geſetzmäßigen Einrichtung her; ganz beſonders folgert er aus dem ſteten Bewegtſeyn der Natur die Nothwendigkeit eines uranfänglichen, bewegenden Princips [2]); wie denn überhaupt der Begriff der Bewegung für ſeine ganze Philoſophie von großer Bedeutung iſt. Man würde übrigens irren, wenn man dieſer platoniſchen Argumentation einen andren, als populären Zweck und Gebrauch beilegen wollte; der platoniſche Gottesglaube ruht nicht minder, wie der bibliſche, auf einem unmittelbaren Gewißſeyn Gottes [3]).

Eine Definition vom Weſen Gottes giebt Plato nicht, ſo wenig wie die Bibel [4]); denn nur Annäherungs- und Gleich-

1) Joh. Dam. de orth. fid. 1, 3. vgl. Baumgarten-Cruſius Dogmengeſchichte S. 919.

2) legg. 10, 893. b. ff. Ganz ähnlich argumentirt Ariſtoteles; phys. 7, 1. met. 11, 6. u. a. m. — vgl. die ſchönen Stellen bei Cic. N. D. 2, 2. 9. 21. und beſonders qu. tusc. 1, 28.

3) Gundling beſchuldigte den Plato des Atheismus, oder vielmehr des Spinozismus; Zimmermann vertheidigte ihn gegen dieſen Vorwurf. (Siehe die Abhandlungen beider in d. amoenitat. liter. t. 11. und 12.) vgl. über ähnliche Beſchuldigungen des Atheismus von Andern, *Reimann* hist. atheismi p. 139 ff.

4) Man ſollte billig aufhören, die bekannte Stelle: „Gott iſt ein Geiſt" — für eine ſtringente Begriffserklärung des göttlichen Weſens anzuſehn. Diejenigen, welche die Gleichheit des Prädicats und des Subjects in dieſem Satze feſtzuhalten geneigt ſind, ſcheinen zu überſehn, daß ſie das Wort Geiſt nicht im bibliſch-johanneiſchen, ſondern in ihrem modernen metaphyſiſchen Sinne nehmen. — Es iſt ein Hauptgedanke des Dion. ar. daß Gott nicht einmal im eigentlichen Sinn des Worts, Geiſt genannt werden könnte, weil man

nißweiſe, meint er, könne man Gottes Weſenheit erkennen [1]). Die höchſten Begriffe ſind dem Plato die des Seyns, und des Guten; aber auch dieſe ſind der Gottheit nicht adäquat; die eigentliche Weſenheit Gottes liegt noch jenſeits derſelben, wie er ausdrücklich bemerkt [2]). Doch kommt man dem Begriff der Gottheit am nächſten, wenn man die Idee des Guten recht erfaßt [3]); und will man, zu einer lebendigen Erfaſſung derſelben, eine ſinnliche Anſchauung zum Grunde legen, ſo darf man nur auf die Sonne blicken; die Sonne iſt des Guten Sohn und Bild [4]). — Auf ähnliche Weiſe ſagt die heilige Schrift: „Gott

dadurch von ihm ausſagen würde, daß er ein creatürliches Weſen ſey; Ueberſetz. von Engelhardt, 1, S. 70. 116. 169. u. a. So ſagt auch Plotin: „Gott iſt nicht = Geiſt; denn der Geiſt iſt etwas von dem Seyenden: Gott iſt aber nicht ein etwas." ib. p. 329. — Vgl. hierzu Eſchenmayer Einleit. in Nat. und Geſch. S. 20. — Richtigere Faſſung der johanneiſchen Stelle bei Nitzſch Syſtem d. chriſtl. Lehre, S. 98.

1) Hauptſtelle über die Schwierigkeit der Gotteserkenntniß: Tim. 28. c. *τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον, καὶ εὑρόντα, εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.* Keine Stelle des Plato iſt von den Kirchenvätern ſo häufig, und zwar bald mit Lob, bald mit Tadel citirt worden, als dieſe; je nachdem ſie nemlich mehr das *εὑρεῖν*, oder das *εἰς πάντας*, ins Auge faßten. Denn bekanntlich war die Unerkennbarkeit Gottes ein Lieblingsthema der Kirchenväter und Scholaſtiker. (vgl. 2 Moſ. 33, 20. Joh. 1, 18. 1 Tim. 6, 16. und dagegen: 2 Moſ. 33, 11; 4 Moſ. 12, 8. u. a. m.) Aber von einem Verſchweigen der Wahrheit vor der Welt wollten ſie in der Regel nichts wiſſen. — vgl. Baumgarten-Cr. D. G. 926 ff.

2) *ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.* rep. 6, 509. b. So heißt es auch im Phileb. 22. c. daß nicht einmal der Begriff *νοῦς* der Gottheit völlig angemeſſen ſey. vgl. dagegen Cic. tusc. 1, 27. Deus — mens soluta quaedam et libera etc. und Arist. met. 12, 8.

3) *ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι.* etc. rep. 7, 517. b.

4) rep. 6, 506. e. 508. b. — Konnte wohl Plato die ſogenannte Außer- und Ueberweltlichkeit Gottes, oder ſeine weſentliche Verſchiedenartigkeit von Allem was iſt, ſtärker und beſtimmter andeuten, als es in dieſen Stellen geſchehn iſt? — Just. coh. ad Gr. 10. d. behauptet zwar: Plato lege der Gottheit Materialität bei, und halte ſie für eine feurige Subſtanz; und dieſe Behauptung iſt ſeitdem oft wieder vorgebracht worden, namentlich von Gundling, und neuerdings noch von Baſtholm (die natürl. Rel. d. heidn. Philoſ.

iſt die Liebe" (1 Joh. 4, 16.) und „der Vater des Lichts." (Jak. 1, 17.) — Wenn nur, bemerkt Ritter mit Recht [1]), Plato's Schüler und die ſpätern Platoniker dem großen Meiſter in dieſer Hinſicht treu geblieben wären, und ſeine weiſe Enthaltſamkeit, „die Idee Gottes in ihrer überweſentlichen und überwiſſenſchaftlichen Einheit zu verfolgen," nicht überſchritten hätten! Indem ſie glaubten, die Philoſophie auf dieſem Punkt weiter führen zu können und zu müſſen, geriethen ſie auf mancherlei Abwege, und in's Ueberſpannte. Obgleich aber Plato darauf verzichtete, einen erſchöpfenden wiſſenſchaftlichen Begriff von Gott zu erreichen und aufzuſtellen, ſo hielt er doch deshalb nicht etwa Gott für einen gar nicht in die Philoſophie gehörigen, und von der Wiſſenſchaft, als ſolcher, auszuſcheidenden Gegenſtand. Im Gegentheil war Gott recht eigentlich der Ausgangs- und Endpunkt ſeiner Philoſophie; und es war nicht blos der fromme Sinn des Plato, der ihn dazu machte, ſondern auch, und noch vielmehr der ſtreng wiſſenſchaftliche Geiſt ſeines ganzen Denkens. Wiſſenſchaft im wahren Sinne des Worts, war ihm nicht denkbar, ohne die Idee der Gottheit [2]). Das Hellwerden dieſer Idee im Geiſt, galt ihm als der Grund und die Bedingung, ſo wie als der Gipfel und die Vollendung alles wahren Wiſſens. Daher er denn auch Gott den Anfang und das Ende, und das Maß aller Dinge nannte [3]). Machte doch auch ſein

---

Kop. 1784.) S. 65. Aber Juſtin hat ſich offenbar geirrt, wie die Ausleger zu der Stelle ſchon längſt bemerkt haben, und ſelbſt der dem Plato gar nicht holde Brucker tritt auf die Seite von Plato's Apologeten, Zimmermann. *Brucк.* hist. phil. 1, 682. 690. vgl. ganz beſonders *Cudw.* syst. int. p. 1009 ff. und dagegen Mosheim zu S. 1011. Was die neuere Philoſophie, und mit Recht, gegen den Ausdruck Ueberweltlichkeit einzuwenden hat, gehört nicht hieher.

1) Ritter Geſch. d. Philoſ. 2, 469.

2) Dieß wird ſich ſpäter noch deutlicher ergeben, wo wir es mit dem platoniſchen Begriff von der Wiſſenſchaft zu thun haben. vgl. *Richter* de ideis Platonis comm. Leipz. 1827. 8. S. 6.

3) *Θεὸς ἀρχή τε καὶ τελευτή* etc. legg. 4, 715. e. *ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἤ που*

minder theologiſch geſinnter Schüler Ariſtoteles die Theologie zum höchſten und wichtigſten Zweig des geſammten Philoſophirens [1])!

Zum Weſen Gottes gehört ſeine (numeriſche und metaphyſiſche) Einheit. Daß Plato Monotheiſt geweſen ſey, und daß er von Göttern (in der Mehrzahl) nur aus Anbequemung an den herrſchenden Sprachgebrauch geredet habe, darüber kann wohl kaum mehr ein Zweifel obwalten. Es ſind überhaupt ſchon längſt und oft die ſchlagendſten Stellen und Beweiſe für die Bekanntſchaft des heidniſchen Alterthums mit dem Monotheismus beigebracht worden [2]), und es ließe ſich leicht zeigen, wenn es hier thunlich wäre, daß der Ausdruck Götter häufig ganz anders verſtanden ſeyn will, als er verſtanden zu werden pflegt. Das hat Auguſtin ſchon angedeutet [3]), ſo wie überhaupt alle Kirchenväter, wenige Eiferer abgerechnet, die gebildeten Heiden

---

τὶς, ὡς φασιν, ἄνθρωπος. ib. 716. c. Es war beſonders ein Hauptaxiom des Protagoras, daß der Menſch der Dinge Maß ſey. vgl. hierzu van *Heusde* init. phil. pl. 2, 3, 142. und 228.

1) Gott iſt der Grund alles Seyns. Daher heißt auch die erſte Philoſophie, Theologie u. ſ. w. Arist. met. 6, 1; 11, 7. — Hieher gehört auch die wichtige Stelle des Aristocles, bei Eus. pr. ev. 11, 3. ἠξίου δὲ (nemlich Plato) μὴ δύνασθαι τὰ ἀνθρώπινα κατιδεῖν ἡμᾶς, εἰ μὴ τὰ θεῖα πρότερον ὀφθείη. Gleich nachher erzählt er eine Anekdote von einem Inder, der in Athen mit dem Sokrates zuſammengekommen ſey, und ihn gefragt habe, wie er es anfangen müſſe, um zu philoſophiren? Da nun Sokrates geantwortet: er müſſe über das menſchliche Leben nachdenken, — habe der Inder gelacht und erwidert: ſo lange man über das Göttliche nicht ins Klare komme, werde man auch nicht zur Einſicht in das Menſchliche gelangen. — Der (platoniſche) Gedanke des Malebranche, „daß wir alle Dinge nur in Gott ſehen" — iſt in der neuſten Philoſophie wieder zu hoher Ehre und Bedeutung gelangt. vgl. Fichte Beiträge z. Charakteriſt. der neuern Phil. Sulz. 1829. S. 262.

2) vgl. hier *Pfanner* theol. gent. (Bas. 1679. 4.) p. 56 ff. und beſonders das treffliche Werk von G. J. *Voss.* theol. gent. 1, 2. (p. 4.)

3) Aug. C. D. 4, 24. 31. vgl. ib. 9, 23. ideo inter nos, et ipsos paene nulla dissensio est, quia et in nostris sacris literis legitur: Deus Deorum locutus est. etc.

für Monotheiſten zu erklären kein Bedenken trugen [1]). Freilich leiteten ſie ihren Monotheismus aus einer Quelle her, woher er, ſo unmittelbar wenigſtens, wie ſie es ſich dachten, nicht gefloſſen ſeyn konnte, nemlich aus der Bibel.

Für Plato's Monotheismus iſt ſchon der Umſtand von bedeutendem Gewicht, daß er die Monarchie für die beſte, vollkommenſte, und vernünftigſte Form des Staatslebens erklärt [2]). Denn dem Plato iſt der Staat ein Mikrokosmus, ein Ab- und Nachbild des großen, durch Gott geordneten und regierten Weltganzen. Aber Plato ſpricht ſich auch über die Einheit des göttlichen Weſens an mehreren Stellen ſeiner Werke unzweideutig genug aus [3]), und beſonders hebt er den weſentlichen Unterſchied zwiſchen dem Einen, ewigen, und wahrhaftigen Gott, und den Untergöttern, (Mittelweſen zwiſchen Gott und den Menſchen,) ſeinen Gehülfen beim Weltbau, klar hervor [4]).

---

1) Beſonders häufig wird von den Kirchenvätern, zum Beweis für den Monotheismus der gebildeten Heiden, eine Stelle aus Sophokles citirt: *εἷς ταῖς ἀληθείαισιν, εἷς ἐστὶν θεός* etc. Just. ad Gr. 20. c. Athen. leg. 283. d. Clem. al. ad gent. 36. a. Eus. pr. 13, 13. p. 680. (ed. Viger.) u. a. m.

2) Polit. 302. e. — Denn bei Plato ſteht kaum eine einzige Aeußerung willkürlich und vereinzelt da. Alles Einzelne hat vielmehr die ſtrengſte Bezüglichkeit auf einander, und auf das Ganze. (Siehe hierüber das Mehrere weiter unten, II, 2.) —

3) *μήτ' οὖν δύο τινὲ θεώ* etc. Polit. 270. a. Tim. 31. a. u. a. m. Es iſt von Wichtigkeit, daß Plato, trotz ſeiner Anſicht von der nie ganz zu tilgenden Macht des Böſen in der Welt, dennoch die dualiſtiſchen, parſiſchen Vorſtellungen entſchieden zurückwies. — vgl. Eus. pr. ev. 11, 13. *δῆλος δέ ἐστιν ἕνα θεὸν εἰδώς* etc. (nemlich Plato.) Athen. leg. p. 284. b. c. — vgl. *Cudw.* syst. int. 483 ff. und dagegen Mosheim in d. Anm. zu S. 532.

4) Tim. 28. a. ff. 34. a. 39. d. ff. 41. a. u. a. m. — Es kann übrigens nicht geleugnet werden, daß Plato ſeine Theologie von Einmiſchungen des Phyſiſchen ins Geiſtige nicht ganz rein gehalten hat. In ſeinen Anſichten von den Geſtirnen treten alte naturphiloſophiſche Anſichten wieder hervor; und daß ſeine Dämonologie mit ägyptiſchen Religionsideen genau zuſammenhänge, möchte ſchwerlich bezweifelt werden können. Eine neue gründliche Erfaſſung der heidniſchen Dämonologie in ihrer Wurzel, thut übrigens,

In den Benennungen, welche Plato der Gottheit giebt, trifft er mit bibliſchen Ausdrücken vielfach zuſammen. Er nennt Gott häufig: Vater[1]), Vater des Ganzen, auch Vater der Götter; und zum Theil dieſer Name, mehr aber noch die häufig vorkommenden Ausdrücke νοῦς und λόγος, mit denen Plato die Geiſtigkeit und geiſtige Thätigkeit Gottes bezeichnet, haben in den Kirchenvätern die grundloſe Meinung hervorgerufen, als enthalte die platoniſche Theologie die Grundlinien der chriſtlichen Trinitätslehre[2]). — Auch der Name Schöpfer, welchen Plato von Gott oft gebraucht[3]), iſt mitunter

---

auch für die neuteſtamentliche Exegeſe, dringend Noth. Die vielen Schriften, die wir über dieſen Gegenſtand beſitzen, laſſen ſich viel zu wenig auf die phyſiſche und moraliſche Geneſis dieſes Glaubens ein. — Vgl. übrigens über die im Obigen nicht weiter erörterten, und von Plato etwas ſchwankend gehaltenen Theile ſeiner Theologie: Crat. 397. d. legg. 10, 899. a. ff. 904. e. 909. e. Epin. 984. e. 977. a. 985, b. u. a. m. und hierzu *Cudw.* syst. int. 483. ff. 542. 574. 620. 632. 672 ff.

1) Tim. 28. c. 37. c. 41. a. u. a. m. wie denn überhaupt der Vatername Gottes in den heidniſchen Religionen gar nicht ſelten war. vgl. Baumgarten-Cruſius bibl. Theologie. Jena 1828. S. 181.

2) Tim. 29. a. 47. e. Phil. 30. c. d. Epin. 986. e. u. a. m. Am beſtimmteſten behauptet Eus. pr. ev. 11, 14. 20. das Angedeutetſeyn der chriſtlichen Trinität im Plato; limitirender, Aug. Civ. Dei, 10, 29. vgl. Just. ap. 1, p. 79. b. Clem. al. str. 5, 436. d. Or. de princ. 1, 3. u. a. m. Daß die Logoslehre der älteren Kirchenväter an die platoniſche geknüpft ſey, läßt ſich gar nicht leugnen. Siehe Baumgarten-Cr. D. G. 1006. 1036. Die Kirchenväter ſtützen ihre Anſicht hauptſächlich auf die bekannte myſteriöſe Stelle in Plato's Briefen, epp. 2, 312. e. vgl. 6, 323. d. — Deutlicher, als Plato, ſpricht Plotin von einer göttlichen Dreiheit. enn. 5, 1, 6. u. a. m. Wie verſchieden dieſe Trinität von der chriſtlichen ſey, iſt längſt dargethan worden. *Huet* Origenian. p. 37. Orig. opp. ed. Delar. 1, p. 60. not. (vgl. Rettberg doctr. Origenis de λόγῳ etc. in Illgen Zeitſchr. für d. hiſt. Theol. 3, 1.) — Cudworth war bekanntlich ſehr geneigt, den Plato zu einem Lehrer der Trinität zu machen. syst. int. 635 ff. 684 ff. 700 ff.

3) ποιητής, δημιουργός · Tim. 28. c. 41. a. Soph. 265. b. c. u. a. m. Just. coh. ad Gr. 23. c. d. bemerkt jedoch ausdrücklich, daß der platoniſche Begriff des Weltbildners vom chriſtl. Begriff des Schöpfers weſentlich

irrthümlich verſtanden, und in einem chriſtlicheren Sinn genommen worden, als welchen die platoniſche Denkweiſe über Gott und Welt geſtattet. Mit etwas mehr Recht kann man die Idee, welche dem bedeutungsvollen Namen Jehova zum Grunde liegt, in dem Prädicat des allein Seyenden [1]) und Uranfänglichen ausgeſprochen finden, welches Plato dem höchſten Weſen giebt. Am meiſten aber ſcheinen die platoniſchen Benennungen: König, Herrſcher, Regierer der Welt [2]), u. ſ. w. mit den chriſtlichen Namen Gottes übereinzuſtimmen, wobei man nur nicht vergeſſen darf, daß auch die platoniſche Gottesidee noch nicht ganz über jene drückende Hemmung hinausgekommen war [3]), welche, als abſolute Nothwendigkeit, oder als ehernes Schickſal, auf den ganzen Gottesglauben des heidniſchen Alterthums mehr oder minder verkümmernd wirkte; wiewohl Plato auch in dieſer Beziehung, höher, als irgend ein anderer Heide, ſich emporgerungen hat.

Eine nicht geringe Aehnlichkeit findet zwiſchen der bibliſchen und der platoniſchen Theologie in Abſicht auf die göttlichen Eigenſchaften ſtatt. Plato ſagt von Gott ziemlich dieſelben Eigenſchaften, wie die Bibel aus; nur von Gottes Allgegenwart und Heiligkeit ſcheint er nichts zu erwähnen. Gott iſt ewig [4]); d. h. (bei Plato, anfangs- und endlos, über und

---

verſchieden ſey. Platoniſch dagegen iſt der Begriff γενεσιουργὸς im Buch der Weisheit, 13, 5. —

1) λέγομεν γὰρ, ὡς ἦν, ἔστι τε καὶ ἔσται. (nemlich die Zeit.) τῇ δὲ τὸ ἔστι μόνον, κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει. (nemlich dem ewigen Weſen.) Tim. 37. e. vgl. 27. d: τί τὸ ὂν μὲν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον; u. ſ. w. vgl. 2 Moſ. 3, 14. Eus. pr. ev. 11, 9, und die intereſſante Stelle aus der Schrift des Plutarch über das εἶ am delphiſchen Tempel, 11, 11.

2) βασιλεὺς, ἄρχων u. a. m. legg. 10, 904. a. Crat. 396. a.

3) vgl. die Stellen: Tim. 68. d. e. Polit. 270. a. ff. und vorzüglich Epin. 982. b.

4) Hauptſtelle, die vorhin angeführte, Tim. 27. d. vgl. dazu ib. 38. a. 52. a. — Der Ausdruck ἀγένητος (Phaedr. 245. d. u. a. m.) kam auch bei den Kirchenvätern häufig zur Anwendung, und wurde in den arianiſchen Streitigkeiten beſonders wichtig. Theoph. ad Aut. 349. e. Clem. al. str. 5, 440. c.

jenſeits allem Werden; alles Zeitliche und Räumliche, alles Sinnliche und Succeſſive wird ausdrücklich verneint. Er iſt Urſache und Quell aller Bewegung [1]), und alles Lebens, ewig ſich ſelbſt bewegend [2]). Mit der höchſten Macht verbindet er die höchſte Weisheit; ſein allmächtiges Wollen hält das Ganze der Dinge zuſammen, welches er auf das Weiſeſte geordnet hat [3]). Und nicht blos weiſe [4]), auch allwiſſend iſt Gott; nichts entgeht ihm, nichts bleibt ihm verborgen [5]); während er das Ganze überſchaut, überſieht er auch das Einzelne nicht. Mit der allervollkommenſten Einſicht, die er beſitzt, hängt

---

u. a. m. — Vgl. über d. bibl. Begriff von Gottes Ewigkeit Baumgarten-Cr. bibl. Theol. S. 291.

1) Tim. 34. a. ff. legg. 10, 894. c.

2) Bei Ariſtot. bildet dagegen die unbewegte Urſächlichkeit aller Bewegungen den Hauptbegriff des göttlichen Weſens. met. 12, 7; 14, 8.

3) ἐπισταμένος ἅμα καὶ δυνατός· Tim. 68. d. Macht und Weisheit mit Güte vereint, legg. 10, 902. c. — Der platon. Begriff von Gottes Allmacht wird vorzüglich aus Tim. 32. c. 33. a. erkannt: Gott hat alle Stoffe, und alle Kräfte zu einer, nur durch ihn ſelbſt auflöslichen Einheit verbunden; die Schöpferkraft alſo reſtlos im Schöpfungswerk aufgehend, ohne jedoch von demſelben abſorbirt oder erſchöpft zu werden, indem vielmehr die Allheit der Dinge von der Willenskraft ihres Urhebers umſchloſſen und abhängig bleibt. — (Die Verwandtſchaft dieſes platon. und des Schleiermacheriſchen Begriffs der Allmacht leuchtet ein.) — Daß Plato den Begriff einer uneingeſchränkten Allmacht nicht haben konnte, iſt ſchon vorhin angedeutet worden, und daß er ihn nicht gehabt habe, bemerkt ſchon Galen. de us. part. 12, 14: καὶ τοῦτ' ἔστιν, καθ' ὃ τῆς μωσέως δόξης ἥ θ' ἡμετέρα καὶ πλάτωνος — — — διαφέρει· τῷ μὲν γὰρ ἀρκεῖ τὸ βουληθῆναι κοσμῆσαι τὸν θεὸν τὴν ὕλην, ἡ δ' εὐθὺς κεκόσμηται· πάντα γὰρ εἶναι τῷ θεῷ δυνατὰ νομίζει· ἡμεῖς δ' οὐχ οὕτως γινώσκομεν. ἀλλὰ εἶναι γάρ τινα λέγομεν ἀδύνατα φύσει etc. — Vgl. übrigens auch über die plat. Lehre von der Allmacht: Tim. 41. a. wo die wichtige Andeutung gegeben wird, daß in der Erhaltung der Welt der mächtige Wille Gottes nicht minder ſich offenbare, als in der Hervorbringung derſelben.

4) Phaedr. 278. d. Parm. 134. c. u. a. m.

5) θεοὺς — φατὲ γιγνώσκειν καὶ ὁρᾶν καὶ ἀκούειν πάντα, λαθεῖν δὲ αὐτοὺς οὐδὲν δυνατόν etc. legg. 10, 901. d. (Pſ. 94, 6.)

ſeine Lauterkeit und Wahrhaftigkeit zuſammen; er iſt ein Gott der Wahrheit, der die Lüge haßt, und dem das Täuſchenwollen, und der wechſelnde Schein ewig fremd bleibt [1]). Er iſt ferner gerecht und gütig [2]); das Böſe läßt er nicht unbeſtraft, das Gute nicht unbelohnt [3]); in der Güte, die Allen wohl will, und Alles wohl macht, und niemals Urſache des Böſen iſt [4]), beſteht recht eigentlich ſein Weſen; und da das wahrhaft und ewig Gute die vollſte Genüge ewig in ſich ſelbſt hat, ſo muß der Gottheit auch die reinſte Seligkeit ewig beiwohnen [5]). Dieſe Eigenſchaft der Seligkeit ſchließt nicht nur allen Schmerz und alle Luſt, ſondern auch jeden andern Affect, und jede Leidenſchaft von ſich aus. Hierin weicht nun Plato's theologiſche Terminologie von der bibliſchen ab. Die Bibel ſcheut ſich nicht, von einer göttlichen Reue, vom Zorn Gottes u. ſ. w. zu reden [6]) Dergleichen der Gottheit unwürdige, und der wahren Frömmigkeit nachtheilige Vorſtellungen und Ausdrücke will Plato durchaus nicht dulden; und das öftere Vorkommen derſelben bei den Dichtern iſt ein Hauptgrund ſeiner Schärfe und Strenge gegen dieſelben [7]). Die Verehrung

1) κομιδῇ ἄρα ὁ θεὸς ἁπλοῦν καὶ ἀληθὴς ἔν τε ἔργῳ καὶ ἐν λόγῳ etc. rep. 2, 382. e. vgl. Röm. 15, 8. Tit. 1, 2. Hebr. 6, 18. 5 Moſ. 32, 4. Jer. 10, 10. u. ſ. w.

2) Phaed. 80. d. Prot. 344. c. καὶ εἶναι ἄνδρα ἀγαθὸν, ἀδύνατον, καὶ οὐκ ἀνθρώπειον· ἀλλὰ θεὸς ἂν μόνος τοῦτο ἔχοι τὸ γέρας. ſiehe die Parallelſtelle: Luk. 18, 19.

3) legg. 4, 716, a; 6, 757. b.

4) ἀγαθὸς ὁ θεός etc. καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον· τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἄττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια, ἀλλ' οὐ τὸν θεόν. rep. 2, 379. c. u. a. m. vgl. Jak. 1, 13. 17.

5) Phil. 20. d. 33. b. Phaedr. 247. a. u. a. m.

6) 1 Moſ. 6, 6. 2 Sam. 24, 16. Jer. 18, 8. 10. 2 Moſ. 22, 24. Joh. 3, 36. u. a. m.

7) rep. 2, 380. a. ff. — (vgl. hierüber weiter unten, II, 8.) Siehe dagegen über den Zorn Gottes Theoph. ad Aut. 1, 340: ἐρεῖς οὖν μοι· ὀργίζεται θεός; μάλιστα· ὀργίζεται τοῖς τὰ φαῦλα πράσσουσιν· etc. vgl. Clem. al. paed. 1, 88. a. strom. 2, 286. c. Lact. de ira Dei, 1. 3. 16. inania ergo et falsa reperiuntur argumenta eorum, qui, cum irasci Deum

und Anbetung Gottes, welche Plato fordert, entſpricht dem würdigen Begriff, den er ſich von der Gottheit gebildet hat [1]). Er fordert, können wir ſagen, eine Anbetung Gottes im Geiſt und in der Wahrheit, (Joh. 4, 24.) d. h. durch frommen Sinn und rechtſchaffenen Wandel. Nicht durch Ceremonien, Gebete und Opfer wird Gott geehrt [2]); dergleichen bringen auch Ruchloſe dar, ohne jedoch Gott dadurch beſtechen, und ſeine Gunſt ſich erſchmeicheln zu können; ſondern durch ein ernſtes Tugendſtreben, und durch tiefe, reine Pietät [3]). Wenn wir beten, dürfen wir nie vergeſſen, daß Gott beſſer weiß, was zu unſerm Frieden dient, als wir, und müſſen es daher ſtets ſeiner Weisheit anheimſtellen, was er uns, als das für uns Beſte, gewähren oder verſagen will [4]).

Die Lehre Plato's von Gottes Werken, bietet mancherlei Punkte zur Vergleichung mit der chriſtlichen dar; weniger in der eigentlichen Schöpfungslehre [5]), als in den Lehrſtücken

noluut, gratificari volunt, quia ne hoc quidem sine ira fieri potest. etc. ib. 17. necesse est igitur, ut ira moveatur adversus eum, qui hanc aeternam divinamque legem aut violaverit aut spreverit. etc. — recogn. Clem. 10, 48 (lat. Ueberſetz.): ajunt et illud philosophi, Deum non irasci, nescientes, quid dicant. Ira enim mala est, ubi mentem turbat, ut rectum consilium cesset. Illa vero, quae malos punit, perturbationem menti non infert. etc.

1) Vgl. *Staeudlin* de philos. plat. et. p. 14.

2) rep. 2, 364 c. ff. Alc. 2, 149. e. ff. vgl. Jeſ. 1, 11. 16. Pſ. 50, 8. ff. Mich. 6, 6. u. a. m.

3) Euthyphr. 7. a. ff. 8. d. ff. 12. c. ff. ὅσιος und ὁσιότης kommt in d. Bibel mit derſelben Bedeutung, wie im Plato, häufig vor. Luk. 1, 75. Apoſt. 2, 27. 1 Tim. 2, 8. u. a. m.

4) legg. 3, 687. d. ff. 7, 801. a. ff. Vgl. die bekannte Stelle, Juv. 10, 346. permittes ipsis numinibus etc. und Aſt Plat. Leben, S. 439.

5) Die Uebereinſtimmung zwiſchen dem chriſtlichen und dem platon. Dogma von der Weltſchöpfung behauptet beſonders Eus. pr. ev. 11, 29. und gründet dieſe Uebereinſtimmung vorzüglich auf Tim. 28. c. vgl. Hebr. 3, 4. Aehnlichkeiten finden ſich allerdings zwiſchen 1 Moſ. 1. und Tim. was auch Aug. C. D. 8, 11. nicht unerwähnt läßt. So beginnt z. B. auch die platoniſche Kosmogenie, wie die moſaiſche, mit der Erſchaffung des Lichts. Tim. 32. c. u. dgl.

von der Erhaltung und Regierung der Welt. Man hat zwar öfters das Dogma von der Schöpfung aus Nichts im Plato finden wollen [1]; aber mit Unrecht. Den Hauptanlaß zu dieſem Irrthum gab die bekannte platoniſche Formel von dem „Nicht-Seyenden" [2], womit er alles Materielle bezeichnete, welchem er nur ein ſtets veränderliches Werden, kein wahres Seyn zuerkannte. Auf der andern Seite ſind jedoch auch diejenigen zu weit gegangen, welche den rohen Gedanken einer mit Gott gleich ewigen, und ihm gleichſam gegenüberliegenden Materie dem Plato zugeſchrieben haben [3]. Plato hält, wie faſt alle Philoſophen [4], beides feſt, ſowohl, daß die Welt durch Gott ſey, als auch daß ſich das Seyn Gottes nie ohne das Seyn der Welt denken laſſe [5]. — Da die Welt das Werk Gottes, des neidloſen, und voll-

1) Auch Cudw. syst. int. p. 927. ff. hegte dieſen Irrthum. vgl. dagegen die claſſiſche Abhandlung Moſheims de creat. ex nih. p. 957 ff. Es war bekanntlich ein allgemein gültiges Axiom bei den heidniſchen Philoſophen: ex nihilo nihil fit. Arist. phys. 1, 4. met. 1, 3. u. a. m.

2) τὰ μὴ ὄντα = ἄμορφος ὕλη. Weish. 11, 17. ſiehe hierüber Baumgarten-Cr. D. G. 952. und bibl. Theol. S. 257.

3) Just. coh. ad Gr. p. 24. b. Theoph. ad Aut. 2, 349. e. *Brucker* hist. phil. 1, 682. u. a. m. Waren doch ſelbſt griechiſche Philoſophen den Kirchenvätern in dieſer groben Auffaſſungsweiſe der platoniſchen Lehre von der Materie vorangegangen! Diog. La. vit. Pl. p. XXX. (Plat. opp. ed. bip. Bd. 1.) — Vgl. dagegen die treffliche Anmerkung von Reinhold Geſch. d. Phil. 1, S. 206 ff. und Ritter Geſch. d. Phil. 2, 319 ff.

4) Vgl. beſonders Schelling Philoſ. und Rel. (Tüb. 1804.) S. 34. „vom Abſoluten zum Wirklichen giebt es keinen ſtetigen Uebergang. — — — Sollte die Philoſophie das Entſtehen der wirklichen Dinge aus dem Abſoluten herleiten können, ſo müßte in dieſem ihr poſitiver Grund liegen; aber in Gott liegt nur der Grund der Ideen. — — Philoſophie hat zu den erſcheinenden Dingen ein blos negatives Verhältniß. — Dieſe eben ſo klare als einfache Lehre iſt auch die wahrhaft platoniſche. u. ſ. w."

5) So auch bekanntlich Schleiermacher in ſ. Dogmatik. (alte Ausg. 1, 194 ff. Man hat beide, Schleiermacher und Plato, des Pantheismus bezüchtigt. Mit welchem Recht, mag jetzt dahin geſtellt ſeyn.) — Hat doch auch Spinoza ſeinen Pantheismus in der Bibel finden wollen! Apoſt. 17, 28. Verdächtiger könnte Sir. 43, 27 ſcheinen: τὸ πᾶν ἐστιν αὐτός. sc. θεός.

kommenſten Weſens iſt, ſo muß ihr auch vollendete Schönheit und Ordnung nothwendig zukommen; ſie iſt das gelungne Abbild des herrlichſten Urbildes im göttlichen Verſtand [1]); über das erhabne Wohlgefallen, mit welchem der Schöpfer ſein vollendetes Werk betrachtet, drückt ſich Plato faſt eben ſo, wie Moſes aus [2]). In der Welt ſelbſt, da ſie ein göttliches und vollkommnes Gebilde iſt, liegt kein Grund ihres Untergangs [3]), oder ihrer Vernichtung; ein ſolcher könnte nur als von Gott ausgehend gedacht werden; nur der Urheber dieſer harmoniſchen Verknüpfung aller Theile zu einem großen

---

1) *εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ, μέγιστος καὶ ἄριστος, κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν·* Tim. 92. c. vgl. Phil. 28. c. d. u. a. m. (Schon Thales lehrte: *κάλλιστος ὁ κόσμος· ποίημα γὰρ θεοῦ.* Diog. La. 1, 35.) Bei dieſer platon. Lehre von der Vollkommenheit der Welt darf übrigens das reſtringirende *κατὰ δύναμιν* nicht überſehn werden. Tim. 30. a. u. a. m. (vgl. oben, S. 45.)

2) — *ὁ γεννήσας πατὴρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς* etc. Tim. 37. c. 1 Moſ. 1, 31.

3) *Ἓν ὅλον — τέλεον καὶ ἀγήρων καὶ ἄνοσον αὐτὸν ἐτεκτήνατο.* etc. Tim. 33. a. ff. *ὁ δ' αὖ διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγονώς τε καὶ ὢν καὶ ἐσόμενος ἐστὶ μόνος.* sc. *κόσμος.* ib. 38. c. Das *Ἓν* hat übrigens bei Plato einen gewiſſen Nachdruck. Denn Plato lehrte, im Gegenſatz zu andern, und ſpätern Meinungen, daß es nur Eine Welt gebe. vgl. beſonders Plut. de orac. def. p. 423. ff. (Plut. mor. ed. Xyl. t. 2). und Orig. de princ. 2, 3. — Der Hauptgrund von der Unvergänglichkeit der Welt liegt, zu Folge der platoniſchen Lehre, in der Weltſeele, als dem unſterblichen Princip derſelben. Es war eine durchgreifende Ueberzeugung des Plato, daß jede Seele nicht nur früher da ſey, als ihr Leib, ſondern auch, daß dieſer Leib ihr Gebilde und Product ſey. Ueber die ſchwierige Lehre von der Weltſeele des Plato ſiehe beſonders: *Böckh* de platonica corporis mundani fabrica etc. Heid. 1809. 4. und noch mehr: deſſelben Abh. über die Bildung der Weltſeele; (in den Studien von Daub und Creuzer 3. S. 26. ff.) — So völlig abweichend dieſe Lehre von der chriſtlichen Weltanſicht erſcheint, ſo liegt doch ein Punkt in ihr, welcher eine Annäherung an dieſelbe vermittelt. Die platoniſche Weltſeele vertritt nemlich die Stelle der chriſtlichen Allgegenwart Gottes. Uebrigens ſchlich ſich die Vorſtellung von einer Weltſeele auch in die chriſtliche Kirche ein. Baumgarten-Cr. D. G. 915.

Ganzen, könnte dieſelbe wiederum auflöſen. Was aber ſollte ihn dazu bewegen? Er iſt, vermöge ſeiner Weisheit und Güte, zu ſehr Freund des Schönen und Vortrefflichen, als daß er die ewige Fortdauer ſeines Werks nicht wollen könnte [1]). — Doch Gott erhält die Welt nicht blos, er beherrſcht und regiert ſie auch. Eine Alles umfaſſende Vorſehung [2]) wacht und waltet über dem All der Dinge; ſie kennt keinen Unterſchied des Großen und Geringen; auch das ſcheinbar Geringſte iſt nicht zu klein und werthlos in ihren Augen; ſie ſorgt nicht minder für daſſelbe, wie für das Große und Ganze [3]). — Das Daſeyn des Böſen, und der Uebel in der Welt kann gegen Gottes Vorſehung und Güte nichts beweiſen [4]); denn die meiſten ſogenannten Uebel löſen ſich bei näherer Betrachtung in einen bloßen Schein des Böſen auf, und das Böſe kann den-

1) *τό γε μὴν καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ, λύειν ἐθέλειν, κακοῦ.* Tim. 41. b.

2) *πρόνοια* Tim. 30. b. (Weish. 12. 13.) hauptſächlich durch Plato in den religiöſen Sprachgebrauch eingeführt. Doch vgl. Herod. 3, 202. — *ἀλλὰ τόδε γέ μοι δοκεῖ εὖ λέγεσθαι, τὸ θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελουμένους* etc. Phaed. 62. b. vgl. legg. 4, 709. b. nicht *ἀλόγου δύναμις* beherrſcht die Welt, ſondern *φρόνησις*. Phil. 28. d. ff.

3) *ἀλλ' οὐδὲν τάχ' ἂν ἴσως εἴη χαλεπὸν ἐνδείξασθαι τοῦτό γε, ὡς ἐπιμελεῖς σμικρῶν εἰσι θεοὶ οὐχ ἧττον ἢ τῶν μεγέθει διαφερόντων.* legg. 10, 900. c. vgl. Matth. 10, 30. Eus. pr. ev. 12, 52. p. 633. ed. Vig. Anders bekanntlich die Stoiker; magna Dii curant, parva negligunt. Cic. N. D. 2, 66. So auch Ariſtoteles. Siehe die (etwas dunkeln) Stellen, und über dieſelben: *Voss* theol. gent. p. 205.

4) Hauptſtellen über Plato's Lehre vom Böſen: Tim. 47. d. e. 69. a. ff. Polit. 268. e. 269. b. 273. d. legg. 10, 896. e. 903. b. Als den Sitz des Böſen bezeichnet Plato die Materie; das Böſe kommt weder von Gott, ſiehe oben S. 47. noch liegt es im Seyenden; denn das wahrhaft Seyende iſt als ſolches auch das Gute; (vgl. Aug. Conf. 7, 18. 19.) ſondern es entfaltet ſich im Werden, und haftet als nothwendige Schranke dem Creatürlichen an. Aehnlich Leibnitz Theodic. ed. Gottſched Hann. 1774. S. 151. 177. 183. u. a. Der Gedanke der neuſten Philoſophie: das Böſe ſey das Nicht-Seyende, das Nichts, der leere Schein u. ſ. w. ausführlich dargeſtellt bei Dion. ar. überſ. v. Engelh. 1, 97 — 110.

jenigen nicht mehr anfechten und irre machen, der ſich auf den Höhenpunkt der wahren Erkenntniß erhoben, und auf demſelben die Nothwendigkeit und Unvermeidlichkeit deſſelben ſowohl, als auch ſeine heilſame Wirkſamkeit begriffen hat, indem es immer nur das Gute erhöht, und unwillkürlich fördert [1]).

An die Betrachtung der platoniſchen Theologie knüpft ſich unmittelbar die Frage an: woher wohl Plato ſeine Einſichten in das göttliche Seyn und Wirken genommen hat? Etwa rein aus ſich ſelbſt, und aus ſeiner Vernunft? — Das ſagt er nirgends. Vielmehr das Gegentheil. Alle religiöſen Ueberzeugungen führt er auf einen zwiefachen Urſprung zurück, — auf Tradition, oder auf das Leben bei Gott. So oft er eine Glaubenslehre aufſtellt, verweiſt er entweder auf alte heilige Ueberlieferungen [2]), die er als gültige Quellen der Theologie mit Ehrfurcht nennt, oder er leitet ſie aus der vorzeitlichen Exiſtenz der Seele her, wo die Seele, bei Gott ſeyend, das Wahre und Ewige anſchaulich erkannte [3]). Was den Apoſteln und Evangeliſten die Propheten des alten Bundes, das ſind dem Plato die alten gottbegeiſterten Sänger; er citirt ſie oft in ſeinen Schriften [4]), und legt auf ſolche Dichter- und Orakelſprüche daſſelbe Gewicht, welches im neuen Teſtament auf Moſen und die Propheten gelegt wird. — Es iſt bekannt, wie gern er ſich der Mythen zur Einkleidung ſeiner religiöſen Ideen bedient [5]). Mythiſches und Erdichtetes iſt ihm aber nichts

1) legg. 10, 906. a. ff. Theaet. 176. a. ff. rep. 10, 613. a.

2) παλαιὸς λόγος. legg. 4, 715. Phaed. 70. c. Conv. 177. a. Tim. 29. d. u. a. m. So auch Aristot. (z. B. de coel. 6.)

3) Hauptſtelle: Phaedr. 247. d. ff.

4) οἱ θεῶν παῖδες ποιηταὶ καὶ προφῆται τῶν θεῶν etc. rep. 2, 366. b. ἀδύνατον οὖν θεῶν παισὶν ἀπιστεῖν etc. Tim. 40. e. vgl. Men. 81. b. Phil. 16. c. — Cic. pr. Arch. 8. Ennius sanctos appellat poetas etc.

5) vgl. hierüber Creuzer Myth. und Symb. 2. A. 1, S. 95. und

weniger als gleichbedeutend. Nicht ſelten verſichert er vielmehr mit ganzem Ernſt, daß der Inhalt dieſer oder jener Mythe die tiefſte und lauterſte Wahrheit ſey [1]). An ein aprioriſches Erzeugen und Conſtruiren der religiöſen Erkenntniſſe iſt mithin bei Plato gar nicht zu denken. Weit entfernt, von dem gegebnen und poſitiven Gehalt des Religiöſen zu abſtrahiren, reflectirt er ſtets und gefliſſentlich darauf. Ihm iſt das Materielle der Religion etwas durchaus Objectives, von außen, und von oben Stammendes, nemlich aus dem Leben und aus der Geſchichte, und von Gott [2]) und ſeiner ewigen, unſichtbaren Welt. Wir werden uns demnach nicht weigern können, den Plato auch in dieſer Beziehung den bibliſchen Schriftſtellern, und den chriſtlichen Theologen an die Seite zu ſtellen, daß er ſeine Theologie nicht auf die Subjectivität des individuellen Denkens, ſondern auf die Objectivität des göttlichen Seyns und Wirkens, wie es ſich dem Erkennen darbietet, oder auf Offenbarung gegründet habe. Drei Momente ſind es hauptſächlich, die bei der Betrachtung ſeiner Theologie dieſen Gedanken unwillkürlich hervorrufen; die Stellung und Bedeutſamkeit der Gottes-

---

die ſchönen Stellen in Aſt Pl. Leben u. ſ. w. S. 107 ff. 165 ff. „um der Vernünftelei und ſeichten Aufklärung zu ſteuern, ſuchte Plato durch dieſe alten mythiſchen Lehrſätze den religiöſen Glauben bei ſeinen Zeitgenoſſen wieder hervorzurufen. u. ſ. w. — Das Mythiſche iſt gleichſam die theologiſche Baſis der platoniſchen Speculation." u. ſ. w.

1) *ἄκουε δὴ μάλα καλοῦ λόγου· ὃν σὺ μὲν ἡγήσῃ μῦθον· ἐγὼ δὲ λόγον. ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοὶ λέξω* etc. Gorg. 523. a. u. a. m.

2) Es iſt von nicht geringer Bedeutung, und ein ſtarker Beweis für das Ausgeſprochene, daß Plato in ſeiner Republik es durchaus ablehnt, den religiöſen Theil des Staats nach eigner Anſicht und Ueberzeugung zu geſtalten. Das ganze, dem Staat nothwendige, religiöſe Weſen ſoll vielmehr von dem vaterländiſchen Gott ausgehn, und vom alten delphiſchen Tempel. rep. 4, 427. a. ff. vgl. hierzu Schleiermacher's Ueberſ. d. Rep. in d. Einl. S. 19. Auf den albernen Einfall: Plato habe das nur zum Schein gethan, und um beim Volke nicht anzuſtoßen, wird ein Kenner des Plato ſchwerlich kommen.

idee in seiner Philosophie, indem er nicht nur das Ganze der menschlichen Kenntniß, und alle Wahrheit überhaupt von derselben abhängig macht, und behauptet, daß alles Wissen aus dem Urquell der Weisheit stamme [1]), sondern auch ihr ewiges Seyn in ihrer lebendigen Fülle und absoluten Hoheit ganz anders erkannt und gefaßt haben will, als z. B. Aristoteles, bei welchem die Gottheit die höchste Stelle nicht sowohl an und für sich selbst hat, als vielmehr zu Folge des wissenschaftlichen Denkens, und durch dasselbe angewiesen bekommt; der nachweisbare Zusammenhang der platonischen Religionslehren mit dem uralten Stammbaum der Religionen des Althums [2]), indem man, nach dem Ursprung dieser oder jener Religionsidee des Plato fragend, nicht auf sein subjectives, und von seinen Vorgängern völlig unabhängiges Denken, sondern gerade umgekehrt auf Mittheilungen und Einflüsse von Seiten der Vorzeit gewiesen wird, und wenn man nun diesen immer weiter und weiter nachgeht, niemals auf einen einzelnen subjectiven Geist, als den ersten Erzeuger solcher Ansichten kommt, sondern auf den allgemeinen Geist der Weltgeschichte, mag man sich diesen nun gleichsam wie eine geistige, von Völkern und Individuen eingeathmete Atmosphäre des Religiösen, oder als eine Uroffenbarung denken [3]); die in Plato's Schriften deutlich hervortretenden Elemente einer Art von Inspirationstheorie, indem Plato nicht nur oft und gern von dem himmlischen Ur-

1) rep. 6, 505. a. 508. c. 7, 517. b. c. 532. a. Phaed. 97. c. u. a. m.

2) Creuzer Symbol. und Myth. 4, S. 512 ff. (vgl. 2, 196 ff.) Ast Plat. Leben S. 107 ff. S. 156 ff. — Die Polemik Ritter's, (Gesch. d. Phil. 1, 159. 169. u. a. m.) gegen Ansichten dieser Art ist einerseits richtig und nothwendig, da die Symboliker in der Regel bei diesen Dingen zu weit gehn; andrerseits ist sie aber auch etwas zu eng und einseitig, da das religiöse und ideelle Leben der alten Welt nicht in abgesonderten, und einander gar nichts angehenden Räumen oder Begriffssphären gedacht werden darf.

3) vgl. Bockshammer Offenbar. und Theologie, S. 50 ff. Köppen Philos. des Christenth. 2, S. 80 ff. u. a. m.

licht redet [1]), und ſeinen, den Geiſt des Menſchen erleuchtenden Strahlen, ſondern auch wiederholt und geradezu behauptet, daß Gott die höchſten Ideen nur der höchſten Begeiſterung enthülle [2]), und zu Theil werden laſſe. Wie nahe oder wie fern der platoniſche Offenbarungsglaube in dieſen drei Momenten dem chriſtlichen ſtehe, wird man aus den gegebnen Andeutungen wohl leicht abnehmen können.

Den ethiſchen Theil ſeiner Lehre gründete Plato, als ein ächter Sokratiker, auf Pſychologie. Denn dem Sokrates galt die Löſung jenes ernſten Zurufs: erkenne dich ſelbſt! als die Hauptaufgabe des menſchlichen Lebens [3]).

Die heilige Schrift hebt eine gewiſſe Dreitheiligkeit des menſchlichen Weſens gern hervor; ſie unterſcheidet: Geiſt, Seele und Fleiſch, oder Sinnlichkeit [4]). Dieſer

1) rep. 6, 507. e. ff. — Platoniſche Formel: pro sole mihi est Deus, bei *Ascl.* Herm. trism. dial. p. 1. (io *Patric.* oov. de univ. philos.) vgl. *Tiedemann* diall. Plat. argumenta, p. 211. Von Wichtigkeit iſt hier die Offenbarungstheorie des platoniſirenden Philo. Siehe Gfrörer im 1ſt. Th. der krit. Geſch. des Urchriſt. und Baumgarten-Cr. bibl. Theolog. S. 105 ff.

2) Phil. 63. e. Phaedr. 244. a. ff. Men. 99. d. u. a. m. Scheinbar tiefes Herabſetzen der Begeiſterung, Tim. 71, e. 86. b. Aber Plato unterſcheidet eine höhere und niedre Manie. Phaedr. 265. a. b. (Die bekannte Stelle über die *μάντεις* und *προφῆται*, Tim. 72. a. ff. hat öfters zur Erläuterung von 1 Kor. 14, 3 ff. dienen ſollen. Einen unverkennbar platoniſchen Gedanken drückt 2 Petr. 1, 19. aus.) — Vgl. übrigens *v. Heusde* init. phil. plat. 1, 1, 123 ff.

3) Bekanntlich ein dem Thales in den Mund gelegter, und den delphiſchen Tempel verherrlichender Denkſpruch. — Patric. u. A. machen den Dial. Alcib. 1. zum Fundament aller übrigen, weil er von der Selbſterkenntniß handle. Patric. Plat. exot. Bl. 45. — Vgl. *van Heusde* initia philos. plat. 2, 3, 121. (ad hominem refertur unice — — philosophia plat.) und 1, 1, p. 70: memor enim semper divini mouiti, eto. animum spectabat maxime, io eoque explorando, et ad veri cognitionem acuendo versabatur totus.

4) *Olshausen* de naturae hom. trichotomia, N. T. scriptoribus recepta. Kön. 1825. 4. vgl. Baumgarten-Cr. bibl. Theol. S. 320. und D. G. S. 1069.

bibliſchen Trichotomie ließe ſich etwa die platoniſche an die Seite ſtellen. Auch Plato läßt das Weſen des Menſchen aus einem rein geiſtigen, und einem rein ſinnlichen Lebensprincip beſtehn, welche durch ein vermittelndes, ſeeliſches Leben mit einander verknüpft ſind [1]); ſo wie er denn überhaupt, ſo oft er in der Natur oder im Geiſt auf Gegenſätze trifft, Ideen oder Kräfte zu bezeichnen pflegt, welche das Mittleramt zu übernehmen geeignet ſind. Doch darf die Vergleichung zwiſchen der platoniſchen und der bibliſchen Trichotomie nicht zu weit ausgedehnt werden, wenn ſie ſtatthaft oder anwendbar bleiben ſoll. — Gewiß iſt, daß ſich Plato, wie die Bibel, gegen allen Materialismus entſchieden erklärt [2]). Auch in ſeinen Schriften tritt, wie in den bibliſchen, der Gegenſatz zwiſchen dem Sichtbaren und Unſichtbaren, zwiſchen dem Irdiſchen und Himmliſchen, zwiſchen dem Sinnlichen und Geiſtigen, zwiſchen dem Zeitlichen und Ewigen überall hervor [3]); und immer ordnet er das Erſtere dem Letzteren unter, und legt dieſem den höheren Rang und Werth bei [4]), verlangt aber

1) Tim. 69. c. ff. 72. d. ff. rep. 4, 431. a. ff. 435. b. ff. Die vernunftloſe oder ſinnliche Seele hat zwei Hauptvermögen, das zornmuthige oder kampfluſtige, *θυμικὸν*, und das begehrliche, *ἐπιθυμητικόν*. Der höhere Seelentheil wird als der vernünftige bezeichnet, *λογιστικόν*. Die platon. Idee vom göttlichen Funken in der menſchlichen Seele, ſiehe auch Weish. 2, 2. — Ueber die dunkle Lehre vom *ὄχημα* der Seele, vgl. Moheim zu *Cudw.* syst. int. p. 1031 ff.

2) Siehe die ſchöne Stelle: Soph. 246. a. ff. *οἱ μὲν εἰς γῆν ἐξ οὐρανοῦ καὶ τοῦ ἀοράτου πάντα ἕλκουσι, ταῖς χερσὶν ἀτεχνῶς πέτρας καὶ δρῦς περιλαμβάνοντες· τῶν γὰρ τοιούτων ἐφαπτόμενοι πάντων, διϊσχυρίζονται τοῦτο εἶναι μόνον ὃ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφήν τινα, ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὁριζόμενοι* etc.

3) *δύο εἴδη τῶν ὄντων, τὸ ὁρατὸν καὶ τὸ ἀειδές* etc. Phaed. 79. a. ff. vgl. Polit. 285. e. ff. Tim. 52. a. u. a. m.

4) *οὐδὲ μὴν πρὸ ἀρετῆς ὁπόταν αὖ προτιμᾷ τις κάλλος, τοῦτ' ἔστιν οὐχ ἕτερον ἢ ἡ τῆς ψυχῆς ὄντως καὶ πάντως ἀτιμία· ψυχῆς γὰρ σῶμα ἐντιμότερον οὔτος ὁ λόγος φησὶν εἶναι, ψευδόμενος. οὐδὲν γὰρ γηγενὲς ὀλυμπίων ἐντιμότερον.* legg. 5, 727. d. ff. vgl. Matth. 6, 19. 25 ff.

eben ſo wenig, wie die Bibel, eine völlige Ausrottung und Vernichtung. Denn auch das Sinnliche hat, nach platoniſcher und chriſtlicher Anſicht, Werth und Bedeutung[1]), ſobald es in ſeinen Schranken bleibt, und nicht das Uebergewicht bekommt. Plato knüpft gern, wie Chriſtus, das Höhere an das Niedere an; ſteigt gern in ſeinen Geſprächen und Unterſuchungen von dem Sinnlichen zum Geiſtigen auf[2]).

Die Seele des Menſchen iſt, nach platoniſcher und chriſtlicher Lehre, ihrem Weſen nach von dem Sinnlichen und Materiellen durchaus verſchieden[3]); ſie gehört dem höheren Reich der geiſtigen und ewigen Weſenheiten an[4]). In den Anſichten von der abſoluten Ewigkeit des Seelenlebens, von der Präexiſtenz[5]) der Seelen, von ihrer Wanderung[6]) nach dem Tode des Leibes u. ſ. w. weicht zwar Plato

1) Hauptſtelle: legg. 1, 631. b. ff. διπλᾶ δὲ ἀγαθά ἐστι etc. vgl. Phil. 21, c. ff. 32. c. d. 60. c. ff. So urtheilte auch Ariſtoteles über den Werth der ſinnlichen Güter. Arist. eth. Nic. 1, 15. u. a. m. Anders bekanntlich die Stoiker. Cic. fin. 4, 25. u. a. m. Nur Ignoranz und Arroganz konnten in neuſter Zeit, (bei St. *Simon*, Heine u. A.) dem Geiſt des Chriſtenthums einen vernichtenden Grimm gegen alles Materielle andichten. (Heine z. Geſch. der neueren Litter. in Deutſchl. S. 8 ff.)

2) Siehe z. B. Conv. 210. a. ff.

3) Vgl. über die verwandten, und abweichenden Punkte in der platoniſchen und chriſtlichen Anthropologie: Baumgarten-Cr. D. G. 1067 ff.

4) Nach Plato gehört die Seele in die Claſſe der Ideen, d. h. der wahrhaft und ewig ſeyenden Dinge. Phaed. 77. a. Er nahm bekanntlich auch eine beſtimmte Anzahl von Seelen an, die weder vermehrt noch vermindert werden könne. rep. 10, 611. a. Den Kirchenvätern war dieſe Ewigkeit der Seelen an und durch ſich ſelbſt höchſt anſtößig; die Seele, ſagten ſie, ſey nicht unſterblich von Geburt, ſondern durch Gottes Gnade. Just. dial. c. Tr. 107. b. Beſonders aber Arnob. adv. g. 2, 14 — 19.

5) Man hat die Idee von der Präexiſtenz der Seelen auch im Buch der Weisheit finden wollen, welches unleugbar hin und wieder ſtark platoniſirt. Doch Baumgarten-Cr. bibl. Theologie S. 100. widerſpricht mit Gründen.

6) Die Seelenwanderung ruht bei Plato, wie bei den Indern, auf der Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer Sühne und Läuterung der durch die ſinnlichen Lüſte ſtoffartig gewordnen Seele. Phaed. 81. c. ff. Tim. 42. b. c.

von den Ausſprüchen und Andeutungen der heiligen Schrift merklich ab; wenn er aber den Leib ein Grab der Seele nennt [1]), wenn er das Verſenktwerden der Seelen in die Leiber von einer Verſchuldung der Seelen herleitet [2]), und wie eine Art von Sündenfall darſtellt [3]), ſo bieten ſich hierin analoge Punkte zu bibliſchen Aeußerungen und Schilderungen dar, und da man einmal den Sündenfall bei ihm angedeutet gefunden hatte, ſo fiel es den chriſtlichen Freunden des Plato auch nicht ſchwer, das Paradies bei ihm zu entdecken und bemerklich zu machen [4]).

Unſtreitig ſpricht Plato von dem Werth des Seelenlebens auf bibliſche und chriſtliche Weiſe. Die Sorge für das Heil der Seele bezeichnet er, wie das Evangelium, als die höchſte und wichtigſte Angelegenheit des Menſchen [5]). Und er hebt es auch, eben ſo nachdrücklich, wie die Bibel hervor, daß dieſe Sorge um ſo mehr Noth thue, je größer und mannigfaltiger die Gefahren ſeyen, welche dem Seelenleben von der Welt her drohn, und von der in ihr herrſchenden Sünde [6]).

Man hat es oft behauptet, oft auch widerſtritten, daß das

---

1) σῶμα — σῆμα· Crat. 400. c. Gorg. 492. e. Im gleichen Sinn nannte Heraclit die Menſchen geſtorbne Götter. Reinhold Geſch. d. Phil. 1, 38. Anm.

2) Die orphiſche Theologie ſchilderte das irdiſche Leben als eine Büßung. Siehe *van Heusde* initia philos. plat. 1, 1. p. 79. 81. vgl. Schelling Phil. und Rel. S. 49.

3) Sündenfall der Seele, Phaedr. 284. c. orphiſche, und pythagor. Lehre. Siehe Clem. al. str. 4, 433.

4) Eus. pr. ev. 12, 11. Plat. Conv. 203. b.

5) εἴπερ ἡ ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι, ἐπιμελείας δὴ δεῖται, οὐχ ὑπὲρ τοῦ χρόνου τούτου μόνον, ἐν ᾧ καλοῦμεν τὸ ζῆν, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ παντός. καὶ ὁ κίνδυνος νῦν δὴ καὶ δόξειεν ἂν μάλιστα δεινὸς εἶναι, εἴ τις αὐτῆς ἀμελήσειεν. Phaed. 107. c. etc. vgl. die ſchöne Stelle: apol. 30. b. und Matth. 5, 33; 16, 26. Hieher gehören auch die unvergleichlichen, tief eingreifenden Parallelen zwiſchen den verſchiedenen Staats- und Seelenverfaſſungen im 8t. und 9t. Buch der Republik. Siehe hierzu Kapp Plat. Erz.lehre, S. 191—213.

6) Siehe die treffliche Stelle über den verderblichen Einfluß der Welt rep. 6, 492. a. ff. vgl. Alc. 1, 132. a.

Christenthum nur vom Begriff der Sünde aus recht begriffen werden könne [1]), weil nemlich im Hinblick auf das Wesen und Wirken der Sünde, sowohl die Nothwendigkeit des Christenthums, als auch sein Werth und Endzweck recht erkannt würde. Wie dem auch sey, — gewiß ist, von der Sünde und ihren Folgen ist in keinem Buch der Welt so viel die Rede, als in der Bibel, und nirgends im Ganzen so wenig, als bei den heidnischen Schriftstellern [2]). Plato macht in dieser Hinsicht eine Ausnahme. Es läßt sich aus seinen Werken eine ziemlich vollständige Lehre von dem Ursprung, Wesen, und Wirken der Sünde zusammenstellen, und diese Lehre scheint von der christlichen wenig abzuweichen.

Die Sünde oder das Böse besteht in dem Abweichen von dem göttlichen Gesetz [3]), in dem Ungehorsam gegen das Höhere und Bessere, gegen den vernünftigen Geist, und in der Verleug-

---

1) Baumgarten-Cr. bibl. Theologie, S. 404.

2) Der heidnische Opfercultus wurzelt keineswegs ausschließlich, oder zunächst im Gefühl der Sünde. Vgl. hierüber Meiners Gesch. d. Rell. 2, S. 3. ff. — Daß die christliche Lehre von der Sünde dem classischen Heidenthum im Ganzen fremd und neu war, geht aus der heftigen, und sarkastischen Polemik desselben gegen „die arme Sünderreligion" deutlich genug hervor. Siehe z. B. Orig. c. Cels. 3, p. 486 ff. (ed. Delar.)

3) Der Grundbegriff von ἁμαρτάνειν bei den Heiden ist physisch, nemlich: von der rechten Richtung abkommen, fehlschießen, verfehlen; dann, metaphorisch und rationell: irren; ἁμαρτία daher: Irrthum; (im Verstand.) siehe besonders: Arist. eth. Nic. 2, 6. Eben so: Theod. Abuc. ἁμαρτία ἐστὶν ἀποτυχία τις καὶ ἀστοχία τοῦ σκοποῦ. in Suicer. thes. eccl. s. v. Das (rationelle) Irren ist auch im platonischen ἁμαρτάνειν die vorherrschende Bedeutung. rep. 5, 477. e. Euthyd. 281. c. Alc. 2. 146. a. u. a. m. Vgl. hierzu Cic. ac. 1, 10. und 4, 18. — Von Wichtigkeit für die plat. Lehre über die Sünde sind besonders folgende Stellen: rep. 7, 519. a. ff. vgl. legg. 9, 863. e. ff. wo die Sünde dargestellt wird, als das natur- und gottwidrige Verhältniß zwischen den höheren und niederen Trieben der Seele, wenn nemlich diese herrschen, und jene gehorchen; rep. 1, 351. d. ff. vgl. legg. 1, 644. a. ff. wo die Sünde als innere Disharmonie, als Zwiespalt und Zerrissenheit erscheint, welcher Zwiespalt sich dann auch äußerlich herausstellt, in bürgerlichen Zerwürfnissen, Kriegen u. s. w.

nung des Edleren, zu Gunſten des Schlechteren und Gemeinen. Von der Annahme eines angebornen Verderbens finden ſich kaum einige Spuren bei ihm, und bei einigen andern Claſſikern[1]); die Güte der menſchlichen Natur war im Gegentheil herrſchende Vorausſetzung im heidniſchen Alterthum. Als Hauptquellen der Sünden und Laſter bezeichnet er, im Sinne des Evangeliums, ſchlechte Erziehung[2]), Reichthum und Ueppigkeit[3]), Irrthum und Unverſtand, der ſich vom Scheine blenden läßt, und das Angenehme mit dem Guten verwechſelt[4]), Selbſtliebe und Selbſtſucht[5]), Verführung und ſchlechte Geſellſchaft, Unglaube, Hochmuth und Gottloſigkeit[6]). Es gereicht ihm zur Ehre, daß er den genauen

1) Pfanner theol. gent. p. 253 ff. hat viele Stellen geſammelt, welche auf die Anſicht von einem angebornen Verderben, bei den alten Claſſikern, hindeuten. Die Stelle im Phaedr. 246. b. ff. hat Carové richtig erklärt. (Ueber alleinſeligmachende Kirche 1, 156.) — Seinen Anſichten von der Materie gemäß (vgl. oben S. 51.) leitet übrigens Plato die meiſten Sünden von dem Zuſammenhang des Körpers mit der Seele, und von dem Einfluß des erſteren her. Siehe die wichtige Stelle: Phaed. 66. c. ff. Hieraus erklären ſich dann auch ſeine uns anſtößigen Verordnungen hinſichtlich der Kinderzeugung. rep. 5, 460. b. ff. Schleiermacher in d. Einleit. zu ſ. Ueberſ. d. rep. p. 34.

2) Tim. 86. e. legg. 6, 766. a.

3) *ὁ δέ τις ἐξαρθεὶς ὑπὸ μεγαλαυχίας, ἢ χρήμασιν ἐπαιρόμενος, ἢ τιμαῖς, ἢ καὶ σώματος εὐμορφίᾳ, ἅμα νεότητι καὶ ἀνοίᾳ, φλεγόμενος τὴν ψυχὴν, μεθ' ὕβρεως, ὡς οὔτ' ἄρχοντος, οὔτε τινὸς ἡγεμόνος δεόμενος — — — καταλείπεται ἔρημος θεοῦ.* etc. legg. 4, 716. a.

4) *οἰόμενοι τὰ κακὰ ἀγαθὰ εἶναι — — ἐπιθυμοῦσιν αὐτῶν.* Men. 77. c. vgl. Gorg. 466. d. u. a. m.

5) *τοῦτο δ' ἔστιν ὃ λέγουσιν, ὡς φίλος αὐτῷ πᾶς ἄνθρωπος φύσει τέ ἐστι, καὶ ὀρθῶς ἔχει τὸ δεῖν εἶναι τοιοῦτον. τὸ δὲ ἀληθείᾳ γε πάντων ἁμαρτημάτων διὰ τὴν σφόδρα ἑαυτοῦ φιλίαν, αἴτιον ἑκάστῳ γίγνεται ἑκάστοτε. τυφλοῦται γὰρ περὶ τὸ φιλούμενον ὁ φιλῶν. ὥστε τὰ δίκαια, καὶ τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ καλὰ κακῶς κρίνει, τὸ αὑτοῦ πρὸ τοῦ ἀληθοῦς ἀεὶ τιμᾷν δεῖν ἡγούμενος.* legg. 5, 731. e. Das Gegenſtück zu dieſer Stelle, bei Arist. eth. Nic. 9, 8. Vgl. Cic. fin. 5, 9.

6) *οἷς δ' ἂν πρὸς τῇ δόξῃ τῇ θεῶν ἔρημα εἶναι πάντα, ἀκρά-*

Zuſammenhang zwiſchen Unglauben und Unſittlichkeit gründlich erkannt, und deutlich ausgeſprochen hat. — Die Wirkungen der Sünde nennt er eben ſo betrübend, als verderblich; denn er ſagt: daß die Sünde die Seele krank und häßlich [1]), und zur Sklavin mache [2]); ſie raube dem Menſchen die ſchönſten Freuden hier [3]); und dort die himmliſche Seligkeit; Unreine, Unheilige könnten nicht zu Gott kommen [4]); wer hier im Erdenleben von den Sünden nicht frei geworden ſey, der müſſe nach dem Tode dafür büßen [5]). — Die beſten Heilmittel gegen die Seelenkrankheit der Sünde findet er in einer guten Erziehung [6]), in der ſtrafenden Gerechtigkeit [7]), und in der Philoſophie [8]).

τειαί τε ἡδονῶν καὶ λυπῶν προσπέσωσι etc. legg. 10, 908. c. vgl. ib. 9, 863. e. Grotefend irrt, wenn er ſagt: daß Plato nirgends den Glauben mit der Tugend verbinde; comm. p. 48.

1) κακία — νόσος τε καὶ αἶσχος καὶ ἀσθένεια sc. τῆς ψυχῆς. rep. 4, 444. e. Die Seele des Ruchloſen voll Schwielen. Gorg. 524. d.

2) ἔστιν ἄρα τῇ ἀληθείᾳ — — ὁ τῷ ὄντι τύραννος, τῷ ὄντι δοῦλος etc. rep. 9, 579. d. ff. vgl. Joh. 8, 34. Siehe ferner Phaed. 83. d. legg. 9, 863. e. vgl. Röm. 6, 19 ff. — Die unvergleichliche, und ganz auf unſre Zeiten anwendbare Schilderung der ſchrankenloſen Willkür und Ungebundenheit, die für Freiheit gehalten wird, aber gerade in die ſchmählichſte Knechtſchaft und Tyrannei hineinführt, ſiehe rep. 8, 562. b. ff. — Vgl. dagegen den chriſtlichen Gedanken: ὁ μὴ δουλεύσας, οὐδ' ἂν δεσπότης γένοιτο ἄξιος ἐπαίνου· legg. 6, 762. e. und ep. 7, 354. e. μετρία δὲ ἡ θεῷ δουλεία etc. cf. Sen. vit. beat. 15: Deo parere libertas. vgl. 1 Kor. 7, 22. Eph. 6, 6. u. a. m.

3) rep. 9, 586. b.

4) Phaed. 69. c. woſelbſt auch eine Parallele zu Matth. 22, 14.

5) Gorg. 525. b. Daher denn auch dieſe abbüßbaren Sünden ἰάσιμα ἁμαρτήματα heißen. vgl. Phaed. 113. e.

6) Vgl. hier: Kapp Platon's Erziehungslehre, Mind. 1833. (ein im Ganzen treffliches Buch.)

7) Gorg. 476. e. 478. d. 525. b. vgl. Hebr. 12, 5 ff. Daher auch die ernſtliche Warnung vor der Sucht, alle Schuld von ſich ab, auf Andre, oder auf die Umſtände zu wälzen. Siehe die ſchöne Stelle: legg. 5, 727. c. vgl. 1 Joh. 1, 8.

8) Tim. 87. b. ff. Soph. 230. a. ff. Da die Sünde als Seelen-

Es läßt ſich erwarten, daß Plato, bei einer ſolchen Welt- und Lebensanſicht, und bei dem heiligen Ernſt ſeiner theologiſchen Principien, der ſeine ganze Philoſophie durchzieht, keine andre, als eine höchſt würdige und erhabne Tugendlehre aufgeſtellt haben werde. Und dieß iſt denn auch in der That der Fall. Das chriſtlich Schöne ſeiner eigentlichen Ethik bedarf wohl kaum einer beſondern Beweisführung und Erörterung, da ſie als die ſchönſte Blüthe der ſokratiſchen Schule einer allgemeinen Anerkennung ſich ſchon längſt erfreut [1]).

Tugend, ſagt Plato, iſt Gottähnlichkeit [2]); die Tugendhaften ſind daher Gottes Freunde und Kinder [3]). Tugend iſt aber auch Geſundheit, Schönheit [4]) und Harmonie der Seele [5]); ja ſie iſt das wahre Leben der Seele

---

krankheit betrachtet wird, ſo erſcheint die Philoſophie, welche dieſe Krankheit hebt, als die rechte Heilkunde. Siehe van *Heusde* init. phil. pl. 1, 1, 61. Plato wird häufig Seelenarzt genannt. (Heiland.) Diog. La. vit. Pl. in der edit. bip. Pl. 1, p. XXVI.

1) Man hat übrigens den Vorrang, welchen Sokrates und die Sokratiker der Ethik vor allen übrigen philoſoph. Disciplinen gaben, oft in einem zu überſchwänglichen Sinn genommen, wogegen Ritter mit Recht warnt. Geſch. d. Phil. 2, S. 8 ff.

2) *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν.* Theaet. 176. a. — *εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ.* rep. 10, 613. a. Menſchenleben, durch Gottähnlichkeit, das ſchönſte Gemälde, rep. 6, 501. b. c. vgl. Matth. 5, 48. — So definirt, (im platoniſchen Sinn,) Greg. nyss. das Chriſtenthum: *θείας μίμησις φύσεως.* Baumgarten-Cr. D. G. 776. Anm. — Gott ähnlich werden, — pythagor. Formel; Stob. ecl. 2, 7. p. 64.

3) *ὁ μὲν σώφρων θεῷ φίλος· ὅμοιος γάρ·* legg. 4, 716. c. *παῖδες θεῶν.* legg. 5, 739. c. vgl. 12, 941. b. c. Meiſtentheils bezeichnet dieſer Ausdruck bei Plato Heroen, oder auch heilige Sänger. Tim. 40. e. u. a. m. — Recht platoniſch Cic. ac. qu. 4, 45. virtus hominem jungit Deo.

4) *ἀρετὴ μὲν ἄρα ὑγιειά τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς·* rep. 4, 444. e. vgl. 1, 353. b. c. Etwas anders gefaßt: Men. 78. b. *νῦν δὴ ἔλεγες, ὅτι ἐστὶν ἡ ἀρετὴ βούλεσθαί τε τἀγαθὰ καὶ δύνασθαι.*

5) Gorg. 482. b. Dieſe Harmonie entſteht durch freudigen Gehorſam gegen den vernünftigen, göttlichen Seelentheil. legg. 3, 689. d. — Tugend i. q. Harmonie, pythagor. Definition. Arist. eth. Nic. 2, 6. Diog. La. 8, 33.

ſelbſt. Wenn Plato das tugendhafte Leben des wahrhaft ſittlichen Menſchen beſchreibt, ſo glaubt man, faſt daſſelbe zu erblicken, was die Schrift, und namentlich Johannes, das ewige Leben nennt, das Leben der Seele in und mit Gott [1]).

Die Tugend iſt im Grunde nur Eine; doch entfaltet ſie ſich, nach platoniſcher Lehre, in vier Hauptzweige [2]): Tapferkeit, Mäßigung, Gerechtigkeit, Weisheit [3]). Nicht ſelten nennt Plato auch eine fünfte, die Frömmigkeit, und zwar als die vorzüglichſte unter allen [4]). Doch ſtellt er ge-

Daher die Werthſchätzung der Muſik bei Pythagoräern und Platonikern. Muſik galt dem Plato als vorzügliches Erziehungsmittel. Kapp Pl. Erz.lehre S. 99. 102. Anm.

1) — *προσήκει δὲ ξυγγενεῖ· ᾧ πλησιάσας, καὶ μιγεὶς τῷ ὄντως ὄντι, γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν, γνοίη τε καὶ ἀληθῶς ζῴη καὶ τρέφοιτο.* rep. 6, 490. b. Die Schilderung, welche Plato hier und an andern Stellen, (rep. 6, 485. d. ff.) vom Weſen, von der Denkungsart, und von der Lebensweiſe des wahren Philoſophen giebt, trifft mit den Schilderungen vielfach zuſammen, durch welche die Kirchenväter das Leben und die Sinnesweiſe der wahren Chriſten zu charakteriſiren ſuchen. vgl. Clem. al. paed. 1, p. 101. Just. m. ad Diogn. 236 ff. Athen. leg. p. 288. u. a. m. Nicht die Kenntniſſe, ſondern die Geſinnungen ſind dem Plato das Weſentliche; er liebt es, wahre Philoſophie und wahren Seelenadel zu identificiren. vgl. die ſchöne Stelle über d. *ἀληθῶς ζῆν* bei Plot. 6, 9, 9. mit Joh. 17, 3. u. a. m.

2) Groteſend comm. p. 40.

3) *ἀνδρία* i. e. die auf Vernunft gegründete feſte Mannhaftigkeit der Seele, die gegen Alles kämpft, was dem Geiſt die Herrſchaft rauben will. rep. 4, 442. c. vgl. Lach. 199. b. ff. *σωφροσύνη* i. e. die beſonnene Haltung und Ruhe im Leben der Gemüthskräfte. rep. 4, 442. d. Anders: Charm. 164. d. *δικαιοσύνη* i. e. die wahre Seelentüchtigkeit, wenn jede geiſtige Kraft nicht weniger, aber auch nicht mehr thut, als was ſie thun ſoll. rep. 4, 443 d. *σοφία* i. e. das klare Vernunftbewußtſeyn von dem allein Wahren und Guten, das der Liebe und des Strebens allein würdig iſt. rep. 4, 442. c. vgl. Theaet. 176. c. — Siehe über die vier Cardinaltugenden des Plato beſonders Ritter Geſch. d. Phil. 2, 429 ff. — Dieſelben vier Cardinaltugenden, Weish. Sal. 8, 7. — Analogie zwiſchen den vier Cardin. tugenden, und den vier Elementen; vgl. Rixner Geſch. d. Phil. 1, S. 215.

4) Prot. 324. e. 329. c. Epin. 989. b. *μεῖζον μὲν γὰρ ἀρετῆς μη-*

wöhnlich die wahre Weisheit am höchſten, und ſpricht von ihr, wie Chriſtus von der köſtlichen Perle, für die man, um ſie zu erwerben, alles Andre hingeben müſſe [1]). — Den Kampf des Menſchen mit ſich ſelbſt, ſchildert und fordert Plato, wie die Apoſtel des Herrn [2]); und ſeine Forderung, daß man das Gute rein um ſein ſelbſt willen lieben und erſtreben müſſe, nicht um des Vortheils willen [3]), den es etwa gewähre, kann ebenfalls nicht anders, als chriſtlich genannt werden. Eine unerſchütterliche Treue gegen das Gute verlangt er auch da, wo dieſe Treue Gefahr und Tod zu bringen droht [4]). Denn nicht Unrecht leiden, ſondern Unrecht thun ſey das Schlimmſte [5]); weshalb man auch nie Böſes mit

---

δεῖς ἡμᾶς ποτε πείθῃ τῆς εὐσεβείας εἶναι τῷ θνητῷ γένει. — Apulejus rühmt die Frömmigkeit des Plato, die ſich ſchon im Knabenalter bei ihm herrlich gezeigt habe. Siehe die Stelle bei *Brucker* hist. phil. 1, 630. — Vgl. auch in Abſicht auf Plato's Frömmigkeit, die intereſſanten religiöſen Verordnungen über Blasphemie u. dgl. legg. 10, 907. d. ff. (9, 854. e. ff. 10, 885. b.) Daß die ἀσέβεια mit Einſperren ins Gefängniß, oder ins σωφρονιστήριον, ja ſogar mit dem Tode beſtraft werden ſoll, mögte Vielen höchſt anſtößig erſcheinen. vgl. 3 Moſ. 24, 14 ff.

1) Matth. 13, 46. Phaed. 69. a. b. Prot. 352. b. c. — vgl. Buch d. Weish. 6, 12 ff. 7, 17 ff.

2) τὸ νικᾶν αὐτὸν αὐτὸν, πασῶν νικῶν πρώτη τε καὶ ἀρίστη. — — ταῦτα γὰρ, ὡς πολέμου ἐν ἑκάστοις ἡμῶν ὄντος πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς, σημαίνει. legg. 1, 626. e. vgl. 647. c. — Eus. pr. ev. 12, 27. Sprüch. 16, 32. Röm. 7, 22. — vgl. auch: Hor. epist. 1, 2, 62.

3) Siehe die ſchöne Stelle gegen diejenigen, welche die Tugend des Lohnes wegen empfehlen, den ſie gewährt: rep. 2, 362. e. ff. vgl. Gorg. 500. a: τῶν ἀγαθῶν ἄρα ἕνεκα δεῖ καὶ τἆλλα καὶ τὰ ἡδέα πράττειν, ἀλλ' οὐ τἀγαθὰ, τῶν ἡδέων.

4) apol. 30. b. vgl. rep. 2, 364. d. wo Plato die bekannten Verſe aus Heſiod (op. et d. 285.) citirt:

ὡς τὴν μὲν κακότητα καὶ ἰλαδὸν ἔστιν ἑλέσθαι
ῥηϊδίως· λείη μὲν ὁδὸς, μάλα δ' ἐγγύθι ναίει etc.

vgl. Matth. 7, 13 ff. das Gleichniß vom ſchmalen Weg und der engen Pforte, — und den Gellertſchen Vers: der Tugend Pfad iſt Anfangs ſteil u. ſ. w.

5) ἀεὶ τὸν ἀδικοῦντα τοῦ ἀδικουμένου ἀθλιώτερον εἶναι etc. Gorg. 479. e. vgl. 507. c. rep. 4, 445. a. b. —

Böſem vergelten dürfe [1]). Dieſer Anſicht gemäß entwirft Plato an mehreren Stellen ſeiner Schriften die Schilderung eines leidenden Gerechten, die faſt Zug für Zug dem Bilde gleicht, welches uns die Evangelien von der Verfolgung und Verurtheilung des Erlöſers geben; ſogar der Backenſtreich, den ſich der edle Dulder von der gemeinen Rohheit gefallen laſſen muß, iſt nicht vergeſſen [2]). — Den freien Willen des Menſchen mußte Plato, vermöge ſeiner ganzen Denkweiſe, als den Erzeuger alles ſittlichen Handelns betrachten, und es fehlt auch nicht an Stellen, die darauf hindeuten [3]), wiewohl er eine eigentliche Lehre von der Willensfreiheit nirgends entwickelt und vorgetragen hat [4]). Merkwürdig iſt eine Stelle im Meno, wo er, nach bibliſchen Grundſätzen, die menſchliche Tugend als ein Werk der göttlichen Gnade darzuſtellen ſcheint [5]). Unſtreitig war er überzeugt, daß alles Große und Schöne im Erdenleben auf ein göttliches Walten und Wollen zurückgeführt werden müſſe; weshalb er denn auch ſeinen Staat als auf Gott gegründet, und ſeine

1) *οὔτε ἄρα ἀνταδικεῖν δεῖ, οὔτε κακῶς ποιεῖν οὐδένα ἀνθρώπων, οὐδ' ἂν ὁτιοῦν πάσχῃ ὑπ' αὐτῶν.* Crito 49. c. vgl. Röm. 12, 17. Eus. pr. ev. 13, 7. Celſus behauptete, Jeſus habe ſeine Lehre vom Unrecht leiden aus Plato genommen. Orig. c. Cels. 7, p. 735.

2) Gorg. 486. a. ff. rep. 2, 361. b. ff. vgl. Eus. pr. ev. 12, 10. (Hebr. 11, 37.)

3) legg. 10, 904. b. *τῆς δὲ γενέσεως τοῦ πολου τινὸς ἀφῆκε* (sc. *ὁ θεὸς*) *ταῖς βουλήσεσιν ἑκάστων ἡμῶν τὰς αἰτίας.* vgl. rep. 10, 617. e. *αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος.* u. a. m. — Sonderbar iſt der häufig bei Plato vorkommende Gedanke, „daß niemand freiwillig böſe ſey." Tim. 87. b. Men. 78. b. Prot. 145. d. Es iſt klar, welche nachtheiligen Folgerungen für die Freiheitslehre aus dieſem Gedanken gezogen werden können. Arist. unterläßt nicht, ihn zu tadeln. eth. Nic. 3, 1.

4) „Plato ſchwankt zwiſchen Freiheit und Determinismus." Tennemann Geſch. d. Philoſ. 2, S. 496. „Plato hat keine Vorſtellung von einer abſoluten Freiheit. „Schleiermacher in der Einl. zur Ueberſ. d. Rep. S. 67.

5) Men. 99. e. — Clem. al. str. 5, p. 429. b. nimmt die Stelle allen Ernſtes im bibliſch-chriſtlichen Sinn. Andre Auffaſſung bei Just. m. coh. p. 31. a.

Geſetze als von Gott ausgegangen, darzuſtellen bemüht war [1]). — Daß er nun die Tugend nicht blos predigte und beſchrieb, ſondern auch ſelbſt ausübte, und den Seinigen das erhabne Vorbild eines reinen ſittlichen Lebens ließ, iſt eine nicht zu bezweifelnde Wahrheit, die durch einige boshafte Verleumdungen von ſeinen Feinden nicht erſchüttert oder unglaubhaft gemacht werden kann [2]).

Die Tugend hat zwar, wie Plato lehrt, ihren Lohn in ſich ſelbſt [3]), und man kann ſeine Moral des Eudämonismus ſchwerlich beſchuldigen; doch unterläßt er auch nicht, die ſeligen Folgen namhaft zu machen, welche mit der Tugendübung in dieſem, wie in jenem Leben unausbleiblich verknüpft ſind [4]). Nicht blos Unſterblichkeit der Seele, ſondern auch Vergeltung jenſeits des Grabes, und zwar nach Graden, die der Schuld und dem Verdienſt angemeſſen ſind,

1) legg. 4, 712. b. 713. a. — 1, 624. a. *θεὸς ἤ τις ἀνθρώπων ὑμῖν εἴληφε τὴν αἰτίαν τῆς τῶν νόμων διαθέσεως; θεὸς, ὦ ξένε, θεὸς, ὥς γε τὸ δικαιότατον εἰπεῖν.*

2) Sen. de ir. 2, 22. Val. Max. 4, 1. *Brucker* hist. phil. 1, 646. vgl. was Ritter über die dem Plato angedichteten Unſittlichkeiten ſagt, Geſch. d. Phil. 2, 161. — Man hat es dem Plato oft zum Vorwurf gemacht, daß er, wenigſtens unter gewiſſen Umſtänden, die Päderaſtie für zuläſſig halte. Namentlich empfehle er ſie in ſeiner Republik als ein Anreizungsmittel zur Tapferkeit. rep. 5, 468. b. c. Die Stelle ſcheint allerdings in dieſem Sinn genommen werden zu können, und Schleiermacher trägt kein Bedenken, ſie ſo zu verſtehn. Einl. z. Ueberſ. d. Rep. S. 35. Doch hat es auch an Verſuchen nicht gefehlt, ſie anders zu deuten. vgl. d. Intellig.blatt der allg. Lit. Zt. Oct. 1833. nr. 77. Gewiß iſt, Plato ſpricht an andern Stellen mit dem tiefſten Unwillen nnd Abſcheu über dieſes Laſter. legg. 1, 636. b. c. u. a. vgl. Kapp Erziehungslehre Plato's u. ſ. w. S. 334 ff. und beſonders S. 345. Anm.

3) *οὐκοῦν τά τε ἄλλα ἀπεδυσάμεθα ἐν τῷ λόγῳ, καὶ οὐ τοὺς μισθοὺς οὐδὲ τὰς δόξας δικαιοσύνης ἐπηνέγκαμεν, — — ἀλλ' αὐτὴν δικαιοσύνην αὐτῇ ψυχῇ ἄριστον εὕρομεν;* etc. rep. 10, 612. a. vgl. Gorg. 507. c. und *Grotefend* comm. p. 63.

4) *ἀλλὰ μὴν ὅγε εὖ ζῶν, μακάριός τε καὶ εὐδαίμων· ὁ δὲ μὴ τἀναντία. πῶς γὰρ οὔ; ὁ μὲν δίκαιος ἄρα εὐδαίμων* etc. rep. 1, 354. a. u. a. m.

lehrt und behauptet Plato [1]), und unterläßt auch nicht, das Erſchütternde des Gedankens an ein künftiges Gericht, beſonders in den letzten Stunden des Lebens, bemerklich zu machen [2]). Es iſt bekannt, welches Anſehn und welchen Einfluß die platoniſche Eſchatologie, eben wegen ihrer Aehnlichkeit mit der chriſtlichen, in der chriſtlichen Kirche gehabt hat [3]). Freilich gehen ſeine Beweiſe für unſre Fortdauer nach dem Tode [4]) nicht gerade von chriſtlichen Gedanken und Wahr-

1) legg. 12, 959. b. wo dieſelbe Redensart, *διδόναι λόγον*, wie Röm. 14, 12. — vgl. über das künftige Gericht Gorg. 526. b. ff. rep. 10, 614. c. Die Parallele zwiſchen der letzten Stelle, und Matth. 25, 33. haben Lurdorph, (S. 45.) und Stäudlin (S. 8.) hervorgehoben.

2) *ἐπειδάν τις ἐγγὺς ᾖ τοῦ οἴεσθαι τελευτήσειν, εἰσέρχεται αὐτῷ δέος καὶ φροντὶς περὶ ὧν ἔμπροσθεν οὐκ εἰσῄει. οἵτε γὰρ λεγόμενοι μῦθοι περὶ τῶν ἐν ᾅδου, ὡς τὸν ἐνθάδε ἀδικήσαντα δεῖ ἐκεῖ διδόναι δίκην, καταγελώμενοι τέως, τότε δὴ στρέφουσιν αὐτοῦ τὴν ψυχήν* etc. rep. 1, 330. d. Es ſcheint, als wolle Plato in dieſer Stelle die Unruhe des erwachten Gewiſſens ſchildern. Grotefend (comm. p. 67.) behauptet jedoch, vom Gewiſſen wiſſe und lehre Plato nichts. Auch die Stelle rep. 9, 578. a. ff. ſey nicht auf das Gewiſſen zu beziehn. — In dem Dämon des Sokrates würde man freilich eine Hindeutung auf die Stimme des Gewiſſens mit Unrecht finden. Theag. 128. d. vgl. hierzu Plut. de gen. Socr. p. 588. (Plut. mor. ed. Xyl.) Daß aber die Heiden überhaupt, und Plato ins Beſondere, das Gewiſſen richtig erkannt und beſchrieben haben, dürfte wohl ſchwerlich wegzuleugnen ſeyn. vgl. *Pfanner* theol. gent. p. 234. ff.

3) Baumgarten-Cr. D. G. 1080. — Die indiſch-platoniſche Idee vom Verſinken der fleiſchlichen Seele nach dem Tod des Leibes, in die Tiefe, und vom Aufſteigen der durch Weisheitsliebe geläuterten Seele zu den ewigen Wohnſitzen, iſt von Schelling gebilligt und empfohlen worden. Phil. und Rel. S. 71 ff.

4) Es ſind vorzüglich drei Hauptgedanken, aus denen Plato ſeine Unſterblichkeitsbeweiſe entwickelt: 1) der Gedanke der phyſiſchen und moraliſchen Unzerſtörbarkeit der Seelenſubſtanz; die Seele hat das Seyn, und die Güte weſentlich und von Natur in ſich; Güte iſt hier ſo viel als Dauerhaftigkeit und Unverwüſtlichkeit. Das Böſe verhält ſich zur Seele nicht, wie der Roſt, der das Eiſen verzehrt, woran er ſich ſetzt, ſondern nur wie der Schlamm und Sand, womit ſich die Schaale der Muſchel im Meer überzieht, und wovon ſie gereinigt werden kann u. ſ. w. rep. 10, 609. d. 611. d. e. u. a. m. — (vgl. den platoniſchen Glauben an die natürliche Güte

heiten aus; aber der Ton und Geiſt, mit welchem er die Athanaſie des wahren Selbſt im Menſchen überall behandelt, das Gewicht, welches dieſe Lehre in ſeinem ganzen Syſtem und für daſſelbe hat, dürfen ohne Zweifel als wahrhaft chriſtlich bezeichnet werden, und ſein Phädon wird des tiefen Eindrucks ſtets ſicher ſeyn und bleiben, den er zu allen Zeiten in allen empfänglichen Gemüthern gemacht hat [1]).

Außer dieſen Aehnlichkeiten zwiſchen platoniſchen und chriſtlichen Gedanken und Lehren, treten bei fortgeſetzter Betrachtung noch manche andre hervor, welche beſonders zwiſchen einigen hiſtoriſchen Umſtänden ſtatt finden, von denen wir den Platonismus und das Evangelium begleitet ſehn. So ließe ſich zunächſt ſchon auf die Aehnlichkeit hindeuten, welche hinſichtlich der unmittelbar himmliſchen Abkunft Plato's [2]), und der Menſchwerdung unſres Erlöſers vorzuliegen ſcheint. Doch hat die chriſtliche Kirche Vergleichungen dieſer Art

der Seele im Buch der Weish. 8, 19.) 2) der Gedanke von der Wiedererinnerung an das in vorzeitlicher Exiſtenz Geſchaute. Zur Erfaſſung des Wahren und Guten würde der Menſch auf Erden ſchwerlich gelangen, wenn ſich daſſelbe ſeiner Seele nicht lange vor ſeiner Geburt ſchon, im Himmel eingeprägt hätte u. ſ. w. Alles Lernen iſt nur ein ſich Wiederbeſinnen auf das früher Gewußte u. ſ. w. Phaed. 56. a. Men. 81. c. u. a. m. vgl. Cic. tusc. 1, 24. 3) der Gedanke der ſelbſtſtändigen und ſteten Bewegung. Die Seele muß unſterblich ſeyn, weil ſich von ihr nachweiſen läßt, ſowohl daß ſie ſich ſtets, als auch daß ſie ſich durch ſich ſelbſt bewegt. Phaedr. 245. c. vgl. Cic. tusc. 1, 23. u. a. m. — Ueber die Hoffnung des Wiederſehns nach dem Tode, vgl. Phaed. 63. b. 68. a.

1) Phädon ſelbſt, und Ariſtoteles hatten Mancherlei an dieſem Dialog zu tadeln. (Fabric. bibl. gr. ed. Harl. 3, 74.) Cato von Utica las ihn, ehe er ſich den Tod gab. Flor. 4, 2. Chosroes ließ ihn ins Perſiſche überſetzen. *Brucker* hist. phil. 1, 657. — Vgl.: Tennemann Lehren und Meinungen der Sokratiker über Unſterblichkeit. Jen. 1791. Wolf zu Plato's Phädon. Berl. 1811. 4. Kunhardt Plat. Ph. mit Rückſicht auf d. Unſterbl.lehre. Lüb. 1817. 8. — (Moſ. Mendelsſohn Phädon. 5. A. Berl. 1814.)

2) Apollo ſoll den Plato mit Periktione, noch vor ihrer Verehlichung mit Ariſton erzeugt haben. Diog. La. vit. Pl. in d. ed. bip. Pl. 1, p. III. Plut. symp. 8, 1. Apul. de dogm. Pl. p. 283. u. a. m.

mit Recht auf das Entschiedenste von jeher abgelehnt [1]); und es ist auch in den neusten Zeiten gebührend dargethan worden, daß nicht einmal die Incarnationen der indischen Mythologie zur Vergleichung mit der evangelischen Ursprungsgeschichte Jesu herangezogen werden können, die doch scheinbar eine noch größere Verwandtschaft zu derselben haben, als die hellenischen Sagen dieser Art [2]).

Passender dürfte es schon eher gefunden werden, wenn man, auf die Art der Ideeneinkleidung im Evangelium und bei Plato reflectirend, sagen wollte: Plato bedient sich der Mythen in gleicher Absicht, und zu gleichem Zweck, wie Christus der Gleichnisse [3]). Christus will durch die Gleichnisse seine Lehren ebensowohl verhüllen, als offenbaren; er will sie durch dieselben einerseits sinnlich faßbar und eindringlich machen, andrerseits ihre scharfe geistige Bestimmtheit mildern, und gegen die anmuthige Hülle derselben zurücktreten lassen. Und dieselbe Bedeutung wollen und sollen die Mythen bei Plato haben. Scheint nicht auch Plato als Schriftsteller, insofern er den Sokrates darstellen und verherrlichen will, eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Evangelisten Johannes zu haben? Es ist bekannt, was, nach der Erzählung des Eusebius [4]), Johannes über die drei ersten Evangelien geurtheilt, und daß er durch sein Lebensbild des Herrn besonders das Höhere und Göttliche in ihm ins helle Licht zu stellen beabsichtigt haben soll. Eine ähnliche Absicht liegt vielleicht der platonischen Darstellung des Sokrates zum Grunde. Ganz anders wenigstens, weit groß-

1) Orig. c. Cels. 1, p. 30. (Delar.) Hier. adv. Jov. (IV. p. 186. ed. Par.) *Huet* dem. ev. 9, 9, 4. u. a. m.

2) Baumgarten-Cr. bibl. Theol. S. 377. vgl. asiat. Abhandlgn. 2, S. 28 ff. (der deutsch. Ausg.)

3) Matth. 13, 11 ff. — Ueber die Mythen bei Plat. vgl. oben S. 70. Uebrigens flochten auch andre Philosophen in ihre Untersuchungen oft und gern Mythen ein, namentlich die Sophisten. Auch bei Aristoteles kommen sie nicht selten vor, trotz seiner Abneigung gegen alles Mythische und Poetische; der Philosoph ist ihm sogar in gewissem Sinn *φιλόμυθος*. met. 1, 2.

4) Eus. hist. ecc. 3, 24.

artiger und bedeutender, als Xenophon in seinen Memorabilien, hat Plato den Sokrates aufgefaßt und gezeichnet [1])!

Aber eine noch genauere Parallele, als die angedeutete, läßt sich zwischen den geistigen Kämpfen ziehn, die von Plato, wie von Christus gegen eine gewisse verderbliche Menschenclasse geführt werden. Wie Christus gegen die Pharisäer, so kämpft Plato gegen die Sophisten [2]); und zwar eben so lebenslänglich, eben so energisch, und mit demselben edlen Zorn. Und Pharisäismus und Sophistik sind in der That auch nicht blos in ihrer unheilvollen Wirksamkeit, sondern auch in ihrem ganzen Geist und Charakter so ziemlich einander gleich. Beiden liegt der Dünkel und die Eitelkeit zum Grunde; beiden ist weniger am Seyn, als am Scheinen und Gelten gelegen; beide imponiren der einsichtslosen Menge, und „halten die Wahrheit in Ungerechtigkeit auf," (Röm. 1, 18.) und wehren ihr, zu seyn und zu leisten, was sie soll und will [3]). — Freilich darf man bei dieser Parallele die-

---

1) Ast Plat. Leben, S. 10. 12. — Vgl. hierzu was Baumgarten-Cr. bibl. Theol. S. 224. über den Parallelismus zwischen der johann. δόξα ἐν χριστῷ, und dem θεῖον der Classiker sagt.

2) Platos Polemik gegen die Sophisten, die er als Aufschneider, Ruhmredige, Miethlinge u. s. w. schildert, (vgl. Matth. 15, 1 ff. 23, 3 ff. Joh. 10, 12 ff.) siehe bes. in d. Dialogen Prot. 316. d. ff. ap. 19, e. Euthyd. 271. c. ff. Soph. 219. d. ff. Hauptstelle über ihre verderbliche Wirksamkeit: rep. 6, 492. a. ff. 495. b. ff. vgl. Kapp Plat. Erzieh.lehre, S. 165. und *van Heusde* init. phil. pl. 2, 1, 14. 17. — Wie man oft die Pharisäer zu wahren Sündenböcken gemacht, und sie ohne Weiteres, und fast ohne Ausnahme für die leibhaftigen Inbegriffe aller Schlechtigkeiten gehalten hat, so ist es den Sophisten in ähnlicher Weise ergangen. Man hat sich die Sophistik als etwas durch und durch Heillases häufig vorgestellt. Es läßt sich aber nicht verkennen, wenn man den Entwickelungsgang der griechischen Philasaphie betrachtet, nicht nur, daß die Sophistik aus den gegebenen Elementen und angeregten Richtungen sich hervorbilden mußte, sondern auch, daß sie, bei viel Bösem, doch auch viel Gutes gehabt und geleistet hat. Vgl. hierüber Ritter Gesch. d. Phil. 1, 546 ff. und *van Heusde* init. philos. plat. 2, 3, p. 182.

3) Der ernste Kampf des Plato gegen das Schmeichelnde, die Sinnlichkeit Bestechende, Genuß und Ruhm Gewährende, u. s. w. insafern es die ganze

jenigen Punkte nicht unbemerkt laſſen, in denen ſich die Verſchiedenheit zwiſchen den Sophiſten und Phariſäern kund giebt; und dieſe zeigt ſich namentlich in gewiſſen religiöſen und moraliſchen Principien der Sophiſten, welche wir in der Lehre der Phariſäer nicht antreffen. Der Unterſchied von gut und bös, von Recht und Unrecht, meinten die Sophiſten, ſey nicht ein an und für ſich ſelbſt beſtehender, ſondern lediglich ein Erzeugniß des conventionellen Lebens [1]), ſo wie denn auch die Religion nur eine Erfindung der Furcht, und ein zweckdienliches Mittel der Politik ſey [2]).

Wen ſollte nicht endlich die platoniſche Republik unwillkürlich an das chriſtliche Himmelreich erinnern [3])? Ruht doch jene, wie dieſes, auf einer ächt ſittlichen und religiöſen Grundlage! ſoll doch jene, wie dieſes, die Darſtellung der

Seele einnimmt, und zum höchſten Ziel des Strebens wird, ſo daß für die ächten, aber weniger glänzenden Güter des Lebens kein Sinn mehr übrig bleibt, kein Intereſſe mehr erregt werden kann, gehört zu den wichtigſten Punkten ſeiner Polemik. Dieſer Kampf, bei welchem er die beifallſüchtigen, und die Wahrheit zu Gunſten des Beifalls verleugnenden Sophiſten hauptſächlich zu Gegnern hat, iſt beſonders im Gorgias trefflich durchgeführt. Gorg. 462. b. ff. Die Sophiſten rühmten ſich, daß ſie durch Redekünſte im Stande ſeyen, ſo zu ſagen, aus links — rechts, und aus ſchwarz — weiß, und das Schlechtere dem Beſſeren überlegen zu machen. τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν. Rixner Geſch. d. Phil. 1, S. 155. Beſonders charakteriſtiſch iſt, was Gorgias von der Sophiſtenkunſt rühmt: (Gorg. 465. b. c.) wenn in einer Stadt ein Arzt und ein Sophiſt zugleich aufträten, um den Menſchen ihre Hülfe anzubieten, ſo könne es der Sophiſt durch ſeine Reden bei den Kranken dahin bringen, daß ſie nicht den Arzt, ſondern ihn zum Helfer wählten!

1) Gorg. 483. a. ff. rep. 1, 338. c. ff. Dieſe Anſicht iſt bekanntlich neuerdings in einem viel geleſenen und geprieſenen Buch der Welt empfohlen worden. (Briefe eines Verſtorbenen. 2 Bde. Münch 1830.)

2) vgl. Stat. Theb. 3, 661. primus in orbe Deos fecit timor.

3) vgl. Theremin d. Lehre vom göttl. Reich, Berl. 1823. (im Eingang.) — *Morgenstern* de Plat. rep. comm. 3. Halle 1794. 8. — Man hat die plat. Republik als eine Nachahmung oder Erweiterung des pythag. Bundes betrachten wollen. Aſt Plat. Leb. S. 349. Beide ſind ſich aber mehr in gewiſſen Aeußerlichkeiten ähnlich, als in der Idee und im Weſen.

Herrſchaft ſeyn, welche dem Göttlichen im Menſchenleben gebührt, und welcher das Leben ſein reinſtes Glück, wie ſeine höchſte Würde verdankt! will doch jene, wie dieſes, den großen Gedanken einer innigen Verbrüderung der verſchiedenen Stände und Individuen, (zunächſt wenigſtens in allen helleniſchen Stämmen), erwecken und wirkſam machen [1])! Auf dem erhabnen Standpunkt befand ſich freilich Plato nicht, von welchem aus unſer Herr und Heiland ſein heiliges Ziel ins Auge faßte; das aber kann nicht verkannt und geleugnet werden, daß der begeiſterten Seele des frommen Heiden ein ähnlicher Endzweck dunkel vor der Seele ſtand, als er das ehrwürdige Bild einer durch Frömmigkeit und Tugend geheiligten Staatsverfaſſung mit Liebe ſchuf [2]). Wie denn auch die Kirchenväter nicht abgeneigt waren, ſeine Republik wenigſtens der Theokratie des Moſes nahe zu ſtellen, oder damit zu vergleichen [3]). — Für ein unerreichbares Ideal wollte Plato ſeinen Staat ſchwerlich gehalten ſehn [4]).

Haben wir nun auf dieſe Weiſe in den platoniſchen Schriften, eine nicht unbeträchtliche Menge von Stellen, Lehrſätzen, und Anſichten gefunden, welche mit Bibel und Chriſtenthum mehr

---

1) rep. 3, 415. a. 9, 590. d. *ἵνα εἰς δύναμιν πάντες ὅμοιοι ὦμεν καὶ φίλοι, τῷ αὐτῷ κυβερνώμενοι.* (Clem. al. str. 5, 434. c.) — vgl. hierzu Ritter Geſch. d. Phil. 2, S. 434.

2) Verähnlichung nicht blos des Individuums, ſondern auch der Gattung, der Menſchheit, mit Gott, — das iſt der große Grundgedanke und Endzweck der platon. Republik, wie Rixner mit Recht bemerklich macht. Geſch. d. Philoſ. 1, S. 218. vgl. die ſchöne Stelle, Cic. de legg. 1, 7. si vero iisdem imperiis et potestatibus parent, multo etiam magis parent huic coelesti descriptioni, mentique divinae, et praepotenti Deo; *ut jam universus hic mundus, una civitas communis deorum atque hominum existimanda*, etc.

3) Clem. al. str. 1, 251. a; 4, 396. b. Eus. pr. ev. 9, 6. u. a. m.

4) Ritter Geſch. d. Phil. 2, S. 437. — Bekannt iſt der verunglückte Verſuch des Plotin, welchen Porphyrius in ſ. Biographie des Plot. (12, p. 113.) erzählt, in Unteritalien eine platoniſche Republik unter dem Namen Platonopolis zu realiſiren. vgl. *Brucker* hist. phil. 2, p. 225.

oder minder im Einklang ſtehen, ſo könnten wir wohl meinen, in und mit dieſen Stellen dasjenige erfaßt zu haben, was wir, unſrer Aufgabe zu Folge, im Plato ſuchen. Dieſer Meinung waren allerdings die meiſten Kirchenväter und Theologen, wenn ſie das Chriſtliche im Plato lobten. Wir aber würden Unrecht thun, wenn wir bei den Einzelheiten, die ihnen genügten, ſtehen bleiben wollten [1]); wir würden irren, wenn wir dächten, die behauptete Chriſtlichkeit des Plato ſey durch ſolche Stellen bewieſen, oder könne durch ſie bewieſen werden. Sie beweiſen im Grunde nichts, als die höchſte Wahrſcheinlichkeit, daß ſich das Chriſtliche in Plato's Philoſophie bei genauer Nachforſchung wirklich finden werde; ſie ſind nicht die Ausbeute der Unterſuchung ſelbſt, ſondern nur ein zu Tage ausſtehendes Flötz, welches zum Aufſchürfen und Nachgraben anreizt, indem es die Vermuthung begründet, daß man, ſeinem Streichen und Fallen nachgehend, ein reiches Erzlager treffen werde.

Es iſt nicht ſchwer zu begreifen, warum dergleichen Stellenſammlungen einen eigentlich wiſſenſchaftlichen Werth nicht haben, eine klare Einſicht für ſich allein nicht wohl bilden, ein ſichres Urtheil nicht füglich begründen können. Das rechte Verſtändniß eines jeden Gedanken geht nemlich nur aus ſeinem organiſchen Zuſammenhang mit den übrigen, zu ihm gehörenden, hervor. Mit der Verrückung eines Satzes von ſeiner bedingten und bedingenden Stelle, wird auch der Sinn deſſelben mehr oder minder verſchoben. Und immer um ſo mehr, je friſcher und genialer die Productivität des Schriftſtellers iſt, aus welchem man einzelne Stellen nimmt. Bei denen, welche leimen, und das Ganze aus Einzelheiten mechaniſch zuſammenſetzen, iſt das Herausnehmen einzelner Theile noch allenfalls thunlich und unterrichtend; bei denen aber, deren Ideen und Werke wie Bäume aufwachſen, iſt die richtige Auffaſſung des Einzelnen ohne die

1) vgl. *Grotefend* comm. p. 56. neque vero singuli loci in tanta re quidquam possunt probare, etc. Vgl. Schleiermacher's Ueberſetz. des Pl. in d. Einleit. (1, S. 11.)

lebendige Auffaſſung des Ganzen faſt niemals möglich. Zu den Schriftſtellern der letzteren Art gehört unſtreitig Plato.

Es wäre daher nicht unmöglich, daß die angeführten Stellen aus Plato, den chriſtlichen Sinn nicht enthielten, den ſie zu enthalten ſcheinen, wenn ſie abgeriſſen, für ſich daſtehend betrachtet werden; ſo wie ja umgekehrt gar oft einzelne Stellen als Beweiſe für die Unchriſtlichkeit und Gottloſigkeit eines Autors angezogen worden ſind, die, in ihrer rechten Verbindung aufgefaßt, weit eher die entgegengeſetzte Anſicht erzeugt haben würden.

Ueberhaupt kann man nicht genug auf einen Irrthum aufmerkſam machen, dem wir, in Abſicht auf die Sentenzen der alten Claſſiker, nur gar zu leicht anheimfallen. Das Wohlgefallen, welches unſre claſſiſch Gebildeten an dieſen Sentenzen haben, beruht nicht ſelten auf einem falſchen Verſtändniß derſelben. Man nimmt ſie nicht im Sinn der Alten, ſondern man legt ihnen, freilich ohne es zu wollen und zu wiſſen, einen modernen Sinn unter, und freut ſich über die vermeintliche Uebereinſtimmung zwiſchen dem eignen friſchen Herzen, und jenen ehrwürdigen Reliquien des grauen Alterthums. Die Häufigkeit ſolcher Täuſchungen hat Göthe ſehr richtig bemerkt [1]). Den paſſendſten Beleg zu dem Geſagten giebt Seneca. Hieronymus trug kein Bedenken [2]), ihn: „den Unſern" zu nennen. Allerdings führt Seneca, faſt mehr als irgend einer, eine chriſtliche Sprache; aber ſeine Grundanſicht von Gott und Welt iſt nichts weniger, als chriſtlich [3]).

Doch dieſe Beſorgniß eines Mißverſtandes, welchem einzelne,

1) Göthe nachgelaſſene Wke, (Tüb. 1833.) 9, S. 109.

2) Hier. c. Jovin. 1, 49. *noster* Seneca. vgl. de vir. ill. 12. Seneca continentissimae vitae fuit, quem non ponerem in catalogo sanctorum, nisi me illae epistolae provocarent, quae leguntur a plurimis, Pauli ad Senecam etc. (!)

3) Seneca war entſchiedner Pantheiſt. totum, quo continemur et unum est, et Deus est. ep. 92. 95. vgl. nat. qu. 1, praef. (p. 155. ed. bip.) quid est Deus? Quod vides totum. de ben. 4, 8. nec natura sine Deo est, nec Deus sine natura; idem est utrumque, nec distat officio. u. a. m.

aus dem Zuſammenhang geriſſene Stellen ſo leicht unterworfen ſind, iſt weder der einzige, noch der hauptſächlichſte Grund, der es uns, als hätten wir hier ſchon unſer Ziel erreicht, zu glauben verbietet. Zum Fortführen der Unterſuchung nöthigt uns auch außerdem, und noch weit mehr, der Hauptbegriff der Unterſuchung ſelbſt. Das Chriſtliche im Plato wollen wir erfaſſen; das haben wir in dem Bisherigen offenbar noch nicht erfaßt. Denn nicht das Chriſtliche ſelbſt, ſondern nur ihm Verwandtes, ähnlich Ausſehendes, hat ſich uns in jenen platoniſchen Stellen und Lehren dargeboten. Alle dergleichen Stellen zuſammengenommen, auch wenn ſie wirklich den chriſtlichen Sinn haben, den ſie zu haben ſcheinen, machen doch das Chriſtliche nicht aus; und dieſes iſt auch in den Lehren, und wenn ſie noch ſo genau ſich an die chriſtlichen anſchließen, keineswegs enthalten; aus dem einfachen Grunde, weil das eigentlich Chriſtliche in den Lehren des Chriſtenthums ſelbſt nicht liegt, wie ſich weiter unten beſtimmter zeigen wird.

Wie erhaben und bibliſch alſo auch immer Plato's Lehren über Gott und Welt, über Tugend, Leben, und Unſterblichkeit klingen und ſeyn mögen: nicht deßwegen dürfen wir ihn chriſtlich nennen, weil er dieſe Lehren hat; ſondern umgekehrt müſſen wir ſagen: weil er chriſtlich iſt, hat er dieſe Lehren.

Worin beſteht nun eigentlich dieſes Chriſtlichſeyn des Plato? — Wir müſſen, um dieſe Frage genügend beantworten zu können, nunmehr einen ganz andern Weg einſchlagen, als den bisherigen der äußern, empiriſchen Auffaſſung!

II.

Genetiſch entwickelnde Darſtellung.

Erſtes Capitel.

Wegräumung falſcher Anſichten und Urtheile über Plato; Verhältniß Plato's zu den Neuplatonikern, und zu Ariſtoteles.

„Die Kenntniß des Urſächlichen iſt Sache der Wiſſenſchaft; dann ſagen wir, wir wiſſen, wenn wir das Urſächliche des Seyenden erkennen[1]." Auf die genetiſche Erkenntnißweiſe deutet Proklus mit dieſen Worten hin; und keine andre, als dieſe, ſoll den Gang der folgenden Unterſuchung leiten; denn ſie iſt die belehrendſte, und die lebendigſte zugleich.

Ein innerer Zuſammenhang muß demnach alle folgenden Momente unſrer Betrachtung verknüpfen, eine geiſtige Nothwendigkeit unſer Bewußtſeyn aus dem einen in den andern überführen; und der Hauptbegriff der Unterſuchung muß im Verlauf derſelben nicht ſowohl als ein von uns zuſammengeſetzter und herbeigezogener, ſondern vielmehr als ein ſolcher hervortreten, und ſich darſtellen, welcher ſich ungezwungen aus der Sache ſelbſt ergeben und entwickelt hat.

Soll ſich nun aber das Weſentliche und Chriſtliche der platoniſchen Philoſophie ſo zu ſagen vor unſern Augen organiſch entfalten, ſo muß nothwendig alles Dasjenige vorher beſeitigt ſeyn,

1) theol. Unterr. d. Prokl. in Engelhardt's Ueberſ. des Diou. ar. 2, p. 148.

was auf dieſe Entfaltung ſtörend und hemmend einwirkt. Einen freien Raum, einen reinen Boden müſſen wir vor allen Dingen für die großartige Erſcheinung zu gewinnen ſuchen, deren Betrachtung uns belehren und erfreuen ſoll.

Und ſo bringt es denn die Natur der Sache mit ſich, daß wir zunächſt eine Beſeitigung der mancherlei Vorurtheile und ſchiefen Anſichten verſuchen müſſen, welche im gebildeten Leben, und in der öffentlichen Meinung über Plato verbreitet ſind [1]). Denn nicht ſowohl in der Literatur, und bei den ſchriftſtellernden Philoſophen treffen wir dieſe, als vielmehr im Geſpräch des Tages, und in den Gedanken derer, welchen zur ſelbſtſtändigen Erforſchung des claſſiſchen Alterthums entweder die Zeit oder die Kraft gebricht.

Die gewöhnlichen Meinungen, welche im gebildeten Publicum über Plato umlaufen, ſind nichts weniger als vortheilhaft für ihn, und für die richtige Auffaſſung ſeiner Eigenthümlichkeit. Dieß gilt nicht blos von der Anſicht derer, die ſich ſpöttiſch oder geringſchätzig über ihn und ſeine Philoſophie zu äußern pflegen; ſondern auch von der herkömmlichen Meinung ſeiner Bewunderer, die ihn mit Enthuſiasmus loben. Denn gerade dieſer gewöhnliche und unächte Enthuſiasmus hat am meiſten dazu beigetragen, den rechten Geſichtspunkt zu einem beſonnenen Urtheil über Plato zu verrücken, und falſche Vorſtellungen über ihn und den Gehalt ſeiner Philoſophie zu verbreiten. Wie es denn überhaupt das Schickſal aller großen Männer iſt, daß ihnen ihre Freunde oft weit mehr, als ihre Feinde ſchaden.

Was dem Plato bei einem großen Theil des Publicums Gunſt und Neigung erworben hat, iſt von ſehr zweideutigem Werth, und wäre wohl eher geeignet, die Achtung vor ihm zu verringern, oder ihm gerechten Tadel zuzuziehn, wenn es in der Weiſe, und

1) vgl. über die mancherlei ſchiefen Beurtheilungen, denen Plato von jeher ausgeſetzt geweſen iſt, Schleiermacher in d. Einl. zu ſ. Ueberſ. S. 6. *Dégérando* vergleichende Geſchichte u. ſ. w. überſ. von Tennemann 1, S. 93.

ſo vorherrſchend bei ihm vorhanden wäre, wie es häufig vorgeſtellt wird, als ſeinen Ruhm und ſeine Größe zu begründen.

Die Vorſtellung, als ſey eine gewiſſe ſentimentale, ſchwärmeriſche und idealiſtiſche Richtung das charakteriſtiſche Merkmal des Platonismus, iſt ſchon ſeit langer Zeit durch einen großen Theil von Plato's Verehrern ſo ſehr in Gang und Schwung gebracht worden, daß man gewöhnlich zunächſt an dieſe Richtung denkt, ſo oft der Name Plato genannt wird. Aber dieſe Vorſtellung iſt durchaus ſchief, und trifft das Weſentliche im Plato keineswegs.

Am leichteſten läßt ſich der eine Theil derſelben widerlegen, der ſich auf die Sentimentalität oder Gefühlsſchwärmerei bezieht. Wie könnte ſie wohl im Plato gelegen haben, da ſie anerkanntermaßen dem ganzen claſſiſchen Alterthum fremd war [1]). Der vorherrſchende Charakter des antiken Lebens, der antiken Kunſt und Literatur iſt der plaſtiſche; überall ſinnlich ſchöne Form und Kraft, klarer Verſtand und ſichre Haltung; aber — für unſer modernes Gefühl — meiſtens auch eine gewiſſe marmorne Kälte und Ungemüthlichkeit. Das wehmüthig Weiche und Schmerzensſelige [2]), was unſrer Sentimentalität ſo ganz vorzüglich eigen iſt, ſucht man im ganzen Alterthum, und auch bei Plato vergebens [3]). Wie hätte ſich auch eine krankhafte Fieberröthe aus ſeiner kerngeſunden Geiſtesſtärke erzeugen können?

Wir wollen die Sentimentalität nicht ſchlechthin verdammen; wir wollen eine reine, zarte, innige und erhöhte Empfindungsweiſe von jener mondſüchtigen Empfindelei und verlarvten Lüſtelei unterſcheiden, die bei uns hauptſächlich durch eine gewiſſe Gat-

1) Vgl. hierzu: Schiller über naive und ſentimentale Dichtung, ſämmtl. Wke, (Tüb. 1825.) 18, S. 231. Göthe Winckelmann und ſ. Jahrh. ſämmtl. Wke (Tüb. 30.) 37, S. 23 ff.

2) there is a joy in grief etc. *Ossian*, Croma. (Lond. 1819, p. 215.)

3) Die einzige Stelle im Plato, die einen faſt ſentimentalen Anſtrich hat, iſt im Phädrus, 229. a. 230. b. Aber die Sentimentalität iſt bei Weitem mehr ſcheinbar, als wirklich; der durch und durch poetiſche, jugendliche Charakter des Dialogs bringt dieſen Schein mit ſich.

tung von Romanen angeregt und genährt worden ist. Die Nothwendigkeit und der Werth der ersteren für unser modernes Leben kann wohl kaum verkannt werden; aber eben so wenig ist es zu verkennen, durch welche Strahlen diese Blüthe in der Entwickelungsgeschichte der Menschheit hervorgerufen und aufgeschlossen worden ist; durch keine andern, als durch die, welche die jungfräulichen Muttergottesbilder schufen und verklärten, und die runden Tempelbogen sehnsüchtig in die Höhe dehnten. Die edle Sentimentalität ist ein Erzeugniß des Christenthums, aus der Ehe desselben mit dem germanischen Leben [1]); die weinerliche und gemeine aber, ein Product jener Schlaffheit und Nervenschwäche, die wohl mögte, aber nicht kann. Daß von beiden Arten nichts im Plato seyn könne, liegt in der Natur der Sache; und giebt sich auch deutlich genug in seiner Lehre und in seinen Werken kund. Man darf ja nur, um sich augenblicklich davon zu überzeugen, seine Ansichten vom Wesen und Werth der Gefühle in Betrachtung ziehn. Den Ursprung und Sitz der Gefühle sucht Plato im sterblichen, und unvernünftigen Seelentheil [2]); Gefühle sind demnach auch Dinge, die zu dem Maß- und Gradlosen gehören; es läßt sich kein Grad denken, über welchen sie nicht erhöht, unter welchen sie nicht herabgestimmt werden könnten [3]). Nicht das Seyn, sondern das Werden kommt den Gefühlen zu; sie sind in einem ewigen Schwanken und Fließen begriffen [4]). Daher denn auch ihre Werthlosigkeit in Hinsicht auf Wissenschaft und Sittlichkeit [5]).

1) vgl. A. W. Schlegel Vorles. üb. dram. Kunst und Lit. 1, S. 19. — Die durch das Christenthum hauptsächlich angeregte Seelenstimmung einer tiefen schmerzlichen Sehnsucht nach dem Unendlichen und Himmlischen spricht sich jedoch schon im Neuplatonismus fast ganz auf christliche Weise aus. Siehe z. B. die schönen Stellen im Comm. des Procl. zu Alc. 1. Uebers. des Dion. ar. v. Engelhardt 2, S. 280. 286.

2) Tim. 69. d.

3) Phil. 27. c. ff.

4) Phil. 53. c. ff. Tim. 52. d. e. vgl. die Erörterung dieses Gegenstandes, sammt Beweisstellen, bei Ritter Gesch. d. Philos. 2, S. 256 ff.

5) vgl. über diesen Punkt weiter unten, u. Cic. ac. qu. 1, 8. non esse ju-

Denn da beide nur das Seyende zu ergreifen haben, ſo dürfen ſie mit dem Werdenden und ewig Veränderlichen ſich nicht viel befaſſen, und haben ſich vor dem nachtheiligen Einfluß deſſelben auf alle Weiſe in Acht zu nehmen. Ganz beſonders thun die Gefühle dem ſittlichen Leben bedeutenden Abbruch, indem ſie die Seele durch ihren Reiz beſtechen, oder durch ihre Heftigkeit unterjochen [1]; ja ſie machen, ſobald ſie als Begierden und Leidenſchaften einwurzeln, die Erreichung der wahren Tugend faſt unmöglich [2].

Zwar wirft Plato nicht alle Gefühle in Eine Claſſe; er unterſcheidet vielmehr die höheren und niedern Gefühle, die edlen und gemeinen Empfindungen ausdrücklich von einander, und legt den erſteren einen gewiſſen Werth bei [3]; immer aber doch nur einen untergeordneten und bedingten; und das ganze Ge-

---

dicium veritatis in sensibus. mentem —— solam censebant esse idoneam, cui crederetur; quia sola cerneret id, quod semper esset, simplex, — et tale, quale esset. etc. — Jakobi ſcheint hier in einem directen Gegenſatz zu Plato zu ſtehn, indem er das Gefühl als den tiefſten und gewiſſeſten Grund alles Wiſſens und aller Wahrheit bezeichnet. Es iſt bekannt, wie oft die Jacobi'ſche Gefühlslehre mißverſtanden, oder abſichtlich gemißdeutet worden iſt. Richtig aufgefaßt, iſt ſie der platon. nicht entgegen, vielmehr mit ihr verwandt. Denn die Keime zu dem, was Jacobi, in Ermangelung eines beſſern Worts, Geiſtesgefühl nannte, (ſämmtl. Wke. 2, S. 60.) lagen im Platonismus, und in der alten Philoſophie überhaupt. Siehe z. B. Charm. 159. a. Cic. ac. qu. 4, 7. (tactus interior.) Wir kommen ſpäter wohl darauf zurück.

1) ἐρώτων τε καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ φόβων καὶ εἰδώλων παντοδαπῶν, καὶ φλυαρίας ἐμπίπλησιν ἡμας πολλῆς. Phaed. 66. e. vgl. 83. e. — rep. 7, 519. b. werden die Luſtgefühle bleierne Gewichte genannt, welche die Seele niederziehn. — Vgl. über das Verderbliche deſſen, was den Sinnen ſchmeichelt und gefällt Gorg. 464. e. ff.

2) ἐπιθυμία —— βλαβερὰ μὲν σώματι, βλαβερὰ δὲ ψυχῇ πρός τε φρόνησιν καὶ τὸ σωφρονεῖν etc. rep. 8, 559. b. vgl. hiezu die nun folgende, ganz unübertreffliche Schilderung eines von ſeinen Lüſten und Affecten ganz beherrſchten Menſchen. Vgl. oben, S. 61. Anm. 2.

3) Phil. 12. d. Gefühle des Schönen, edler, als die gemeinen Luſtgefühle; ib. 51. b. ff. Die wahren und höchſten Freuden ſind die, welche mit der Tugend verknüpft ſind, und ihr auf dem Fuße folgen. (θεοῦ ὀπαδοί.) ib. 63. e.

fühlsweſen rechnet er nie zu dem eigentlichen Leben des Geiſtes, ſondern immer nur zu dem Leben in der Erſcheinungswelt, und im ſterblichen Leibe [1]).

Bei dieſer, die Gefühle im Allgemeinen nicht hoch anſchlagenden Denkweiſe des Plato, iſt es nun freilich nicht zu verwundern, wenn er Grundſätze aufſtellt, und Einrichtungen getroffen wiſſen will, die für unſer Gefühl durchaus verletzend, ja empörend ſind. Es iſt ſchon längſt bemerkt und nachgewieſen worden, wie genau der Geiſt ſeiner Ethik mit dem Geiſt des Stoicismus verwandt ſey [2]); die platoniſche Sittenlehre unterſcheidet ſich hauptſächlich nur dadurch von der ſtoiſchen, daß jene der Sinnlichkeit geſtattete, einen Beitrag zu dem glückſeligen Leben des Weiſen zu liefern [3]), während dieſe die ausſchließliche und volle Genüge der Vernunft zur Seligkeit ſtandhaft verfocht; aber in den ſittlichen Forderungen ſelbſt trat die Akademie durchaus mit derſelben Strenge und Härte, wie die Stoa, auf [4]); ſie duldete ſo wenig wie dieſe, Schmerz und Klage über den Tod geliebter Angehörigen [5]), und trug nicht das mindeſte Bedenken,

---

1) vgl. Phaed. 79. c.

2) Siehe Garve die Ethik des Ariſt. überſ. und erläut. (2 Bde. Bresl. 1798.) in der Einl.

3) Plato ſagt ausdrücklich, die Glückſeligkeit ſey ein aus Weisheit und reinem Vergnügen gemiſchtes Gut. Phil. 21. c. ff. vgl. oben, S. 57, Anm. 1. So auch Arist. eth. Nic. 1, 15. Cic. fin. 4, 25 ff. 5, 26 ff.

4) rep. 10, 605. d. e.

5) rep. 3, 387. e. Die zum Theil unnatürliche Verleugnung ſolcher Gefühle ſtand überhaupt bei den Griechen in hohem Anſehn. Wie wurde Perikles gerühmt, wegen der Affectloſigkeit, die er bei den Todesfällen ſeiner Lieben bewies! Als er, ſeinem Sohn Paralus die Todtenkrone auf die erblaßte Stirn drückend, der Thränen ſich doch nicht enthalten konnte, wird ausdrücklich bemerkt, es ſey das einzigemal geweſen in ſeinem Leben, daß er ſich vom Schmerz habe übermannen laſſen. Plut. Per. c. 36. vgl. hierzu Luther: „es iſt im Grunde eine gemachte Tugend, und erdichtete Stärke, die Gott nicht hat geſchaffen, ihm auch nicht wohlgefällt." u. ſ. w. Lu. Wke, Ausg. v. Walch 12, S. 2633.

das Ausſetzen ſchwächlicher Kinder aus politiſchen Gründen gut zu heißen [1]).

Wer mögte wohl denjenigen für ſentimental halten, der eine ſolche Gefühlslehre vorträgt, und ſolche Forderungen macht?

Die Annahme einer gewiſſen Gefühlsſchwärmerei bei Plato, hängt eigentlich mit einem, auf einem Irrthum beruhenden, aber ganz allgemein gebräuchlichen Ausdruck ſo zuſammen, daß jene Annahme fallen muß, wenn das Irrthümliche dieſes Ausdrucks dargethan iſt. Man hört ſo oft und ſo viel von platoniſcher Liebe ſprechen, die in der That, nach dem Begriff, welchen man mit dieſem Wort verbindet, ächt ſentimentaler Art und Natur iſt. Nun bilden ſich nicht Wenige, die dieſen Ausdruck hören oder gebrauchen, ein: dieſe Art der Liebe ſey es, die Plato entweder ſelbſt beſeſſen, oder doch vorzüglich ſchön beſchrieben und geſchildert habe; und daher habe ſie eben ihren Namen. Aber Plato iſt vollkommen unſchuldig daran, daß man dieſe Liebe nach ſeinem Namen getauft hat. Er weiß nichts von der nach ihm benannten Art zu lieben, und es iſt ein bloßes Verſehn, das ihn zum Schutzpatron zärtlichſt liebender Herzen gemacht hat. Zu dieſem Verſehn hat hauptſächlich das Gaſtmahl des Plato Anlaß gegeben. In dieſem Dialog kommt nemlich die bekannte poetiſche Erzählung von den zwei Hälften vor, die ſich einander ſuchen, und ſich mächtig zu einander hingezogen fühlen [2]). Der ſentimentale Schein, den dieſer Ausdruck von den zwei Hälften auf den erſten Anblick hat, verſchwindet bei näherer Betrachtung der Erzählung ganz und gar. Es iſt der Komiker Ariſtophanes, dem dieſe Erzählung in den Mund gelegt wird, und das durchgängig Komiſche, Ironiſche, ja Karrikirte dieſer Fabel ſpringt überall deutlich genug in die Augen. Schon der in flamändiſcher

1) rep. 5, 459. d.

2) Conv. 192. b. ff. — vgl. die Abhandl. des Picus v. Mirand. de platonico amore; abgedruckt in *Stanl.* hist. phil. p. 357. (lat. Ausg. v. Olear.) und hiezu *Brucker* hist. phil. 1, 726: nec haec ex Platone sunt, sed ex sequioribus platonicis. — Dante u. Petrarca haben hauptſächlich die ſogenannte platoniſche Liebe zu Ehre und Anſehn gebracht. — Vgl. über dieſelbe beſonders noch *Hemsterhuis* oeuvres, Par. 1792. I, p. 61.

oder hogarthiſcher Manier gezeichnete Anfang derſelben [1]), den ich, um zarte Sinne nicht zu beleidigen, gar nicht herſetzen mag, iſt geeignet genug, um jede ſentimentale Anwandlung, mit der etwa ein gemüthlicher Leſer an ſie herantreten könnte, auf das Kräftigſte niederzuſchlagen!

Mit weit mehr Recht, als auf dieſes ergötzliche Mährchen von den zwei Hälften könnte ſich die Idee der platoniſchen Liebe auf den übrigen Inhalt des Geſprächs beziehn, und ihren Urſprung davon herleiten. Denn der Hauptgegenſtand dieſes Geſprächs iſt allerdings die Liebe, und zwar die beſſere, im Gegenſatz zu der gemein ſinnlichen und ſchlechten. Wenn aber auch hier von der edlen Liebe gehandelt wird, ſo iſt doch weder die Gefühlsliebe, noch auch die Geſchlechtsliebe gemeint, und dieſe iſt es ja gerade, worin das Weſen der ſogenannten platoniſchen Liebe beſteht und ſich zeigt. Die Liebe, welche Plato im Gaſtmahl als das Haupterforderniß zu einem wahren Philoſophen preiſt, iſt nichts anderes, als eine im vernünftigen Geiſt gegründete Verehrung des wahrhaft Guten und Schönen, und ein daraus hervorgehendes unabläſſiges, aber affectloſes Streben danach. Von dem ſchwärmeriſch Süßen, welches der platoniſchen Liebe beiwohnt, zeigt ſich in dieſer durchaus philoſophiſch gearteten Liebe auch nicht die mindeſte Spur; bei jener ſpielen die Herzen die Hauptrolle, bei dieſer bleiben ſie faſt ganz und gar aus dem Spiele, indem der ſittlich denkende Geiſt ihr Urheber, wie ihr Gegenſtand iſt [2]).

Wie durchaus unſentimental Plato die Geſchlechts- und Gefühlsliebe betrachtet und behandelt habe, geht augenſcheinlich genug aus ſeiner Republik hervor. Er ſchlägt in derſelben eine völlige Gemeinſchaft der Weiber, wenigſtens in der Kriegerkaſte,

---

1) Conv. 185. c. d. — vgl. *Tiedemann* argumenta dial. Pl. p. 356.

2) Siehe *van Heusde* init. ph. pl. 1, 1, p. 97 ff. (vgl. von Ramdohr Venus Urania. Leipz. 1798.) In dieſem Sinn nennt ſich Sokrates einen Erotiker, und ſagt, die Erotik ſey ſeine einzige Wiſſenſchaft und Kunſt. Phaedr. 227. c. 257. a. 248. d. conv. 177. d.

nicht nur allen Ernſtes vor [1]), ſondern ſcheint auch überhaupt für das Verhältniß zwiſchen dem männlichen und weiblichen Geſchlecht keinen andern Geſichtspunkt und Zweck zu kennen, als den phyſiſchen und politiſchen [2]). Daß in jedem Betracht tüchtige Kinder, für den Staat gezeugt werden, — das liegt ihm bei dieſem Verhältniß am aller meiſten am Herzen; weßhalb er denn auch, inſofern es der Staatszweck erheiſcht, die Bande der Gefühlsliebe zwiſchen Eltern und Kindern nicht im Mindeſten berückſichtigt [3]).

So falſch es nun demnach iſt, mit Plato's Namen die Vorſtellung von einer gewiſſen Gefühlsſchwärmerei zu verbinden, ſo unrecht würde es auch ſeyn, wenn wir nach gewonnener Einſicht, daß eher das Gegentheil bei ihm ſtattfinde, ihn deßhalb verdammen, oder ihn im Werth herabſetzen wollten. Dazu haben wir nicht eher ein Recht, als bis die abſolute Vortrefflichkeit unſerer Sentimentalität dargethan, und der Mangel derſelben bei Plato als ein ſeiner wiſſentlichen und gefliſſentlichen Herzenshärtigkeit zuzurechnender erwieſen worden iſt. Und beides wird ſchwerlich geſchehn!

Schwieriger, als das gute Zutrauen zu ſeiner Sentimentalität abzuwehren, iſt es, ihn von der angeblich höchſt ehrenvollen Bezeichnung eines Idealiſten zu befrein. Denn dieſe Bezeichnung rührt, wie es ſcheint, nicht ſowohl aus dunklen Vorſtellungen des gewöhnlichen Denkens, als vielmehr aus den klaren Begriffsſphären der Wiſſenſchaft und Philoſophie ſelbſt her. Es iſt eine gewöhnliche, und allgemein bekannte wiſſenſchaftliche Claſſification, der zu Folge man faſt alle philoſophiſchen Richtungen und Syſteme in zwei Hauptabtheilungen gebracht hat, in

---

1) rep. 5, 457. c. ff. Tim. 18. c. (Von einer ſolchen Weiber- und Gütergemeinſchaft unter den Atlantiden, erzählt ein im J. 1821 in Kreta gefundnes Bruchſtück einer Geſchichte Lybiens, von Eumalos.)

2) vgl. hierüber Schleiermacher in d. Einl. zur Ueberſ. d. rep. p. 34.

3) rep. 5, 460. b. ff. *τὰ μὲν δὴ τῶν ἀγαθῶν* (sc. ἔκγονα) *λαβοῦσαι εἰς τὸν σηκὸν οἴσουσι παρά τινας τροφούς, χωρὶς οἰκούσας ἔν τινι μέρει τῆς πόλεως.* etc.

die des Realismus, und in die des Idealismus[1]); und da nun seit langen Jahren so ziemlich in allen Lehr- und Handbüchern der Philosophie und ihrer Geschichte Plato in die Classe der Idealisten gesetzt wird, so glaubt man natürlich auch außer der Schule, im gemeinen Leben, das volle Recht zu haben, ihn einen Idealisten zu nennen.

Wir wollen die wissenschaftliche Richtigkeit jener Classification und Bezeichnung vor der Hand unerörtert lassen; denn nicht nach dem Inhalt des Begriffs Idealismus in der Wissenschaft haben wir jetzt zunächst zu fragen, sondern nach den Vorstellungen, mit denen jener Ausdruck im gewöhnlichen Leben umhergeht. Es ist sehr wohl möglich, daß die Wissenschaft vollkommen Recht hätte, ein gewisses geistiges Streben mit dem Namen des Idealismus zu bezeichnen, und daß es durchaus unrichtig und unstatthaft wäre, wenn man im gemeinen Leben der Wissenschaft jenes Wort nachsprechen, und sich für befugt halten wollte, jenes Streben nun gleichfalls Idealismus zu tituliren. Denn das wissenschaftliche und das gewöhnliche Denken sind in der Regel, der Form wie dem Gehalte nach, wesentlich von einander verschieden; und ein Idealist, von welchem die Geschichte der Philosophie erzählt, ist ohne Zweifel ein ganz andres Ding und Wesen, als ein Idealist, dessen man im Gespräch des Tages rühmend gedenkt.

Mag also immerhin die Katheder- und Compendiensprache den Plato als Idealisten aufführen, — wir wollen es ihr für's Erste in der Voraussetzung gestatten, daß sie einen vernünftigen und haltbaren Begriff mit diesem Wort verbinde; aber gegen die allgemeine und beliebige Anwendung dieses Namens auf Plato im gewöhnlichen Leben müssen wir auf das Bestimmteste Einspruch thun, da Plato das durchaus nicht ist, was man sich gewöhnlich unter einem Idealisten denkt.

Was denkt man sich denn gewöhnlich unter einem Ideali-

1) Dégérando vergleichende Gesch. u. s. w. Uebers. v. Tennemann, 2, S. 31. vgl. hier: *Mussmann* de idealismo. Berl. 1826.

ſten? Einen enthuſiaſtiſchen Menſchen, der die Ideale, d. i. die hohen, geiſtigen Ur- und Muſterbilder liebt und macht, und dieſe unbedingt der gemeinen Wirklichkeit vorzieht. Die Begriffe Idee und Ideal, ideell und idealiſch, Idealität und Idealismus laufen bei dieſer Vorſtellungsweiſe im gewöhnlichen Leben meiſtentheils ſo bunt durch einander, daß es ſchwer hält, das gewöhnliche Denken zu einem ſcharfen Sondern derſelben anzuleiten.

Was aber die Bekämpfung oder Berichtigung der hergebrachten Anſicht von Plato's Idealismus ganz beſonders ſchwierig und bedenklich macht, iſt die ziemlich allgemeine und leidenſchaftliche Werthſchätzung der ſogenannten Ideale. Die Ideale ſtehen bei uns, wie die Krondiamanten, im allerhöchſten Werth. Man glaubt faſt überall im ganzen Ernſt: der Menſch könne nichts Beſſeres thun, als Ideale verfertigen und nach ihrer Erreichung ringen aus allen Kräften; das Leben verliere alle Schönheit und allen Adel, wenn es aufhöre zu den Höhen emporzublicken, in welchen ſeine Ideale leuchtend ſchweben; Jeder dagegen, der dazu beitrage, Begeiſterung für Ideale zu erwecken und zu verbreiten, mache ſich um Welt und Menſchheit hoch verdient. Und dieſes eben, meint man denn, ſey wohl ganz beſonders als das Schöne und Ehrwürdige der platoniſchen Philoſophie zu betrachten, daß ſie ſelbſt von dieſer Begeiſterung für Ideale durchdrungen, dieſelbe auch in allen empfänglichen Gemüthern zu entzünden fähig ſey.

Wer ſich nun an den Idealen vergreifen, und ihren höchſten Werth ein wenig bezweifeln will, der greift dem Ideale liebenden Publicum ans Herz, und darf bei ſeinen Erörterungen nicht auf Zuſtimmung, ja nicht einmal darauf rechnen, daß man ihn ruhig anhört. Doch auf einen eigentlichen Streit über Weſen und Gehalt der Ideale brauchen wir uns jetzt gar nicht einzulaſſen; wir brauchen jetzt blos eine möglichſt genaue Vergleichung zwiſchen dem Denken und Thun der gewöhnlichen Idealiſten, und dem des Plato anzuſtellen, um daraus abzunehmen, ob und inwiefern Plato ein Idealiſt zu nennen ſey oder nicht.

Das Erſte, was wir bei den gewöhnlichen Idealiſten wahr-

nehmen, iſt Mißmuth und Unzufriedenheit. Sie machen der Welt kein ſehr freundliches Geſicht, ſondern blicken mit dem Ausdruck des Stolzes oder der Verachtung auf das gemeine Leben herab.

Daſſelbe ſcheint nun auch bei Plato der Fall zu ſeyn. Seine Zeitgenoſſen ſelbſt warfen ihm ſeinen Unmuth, ſeine vornehme Miene, und ſeine gefaltete Stirn vor [1]).

Womit die Idealiſten unzufrieden ſind? Das ſprechen ſie deutlich genug aus. Nemlich mit dem, was iſt und geſchieht, mit der alltäglichen Wirklichkeit. Sie iſt ihnen nicht ſchön und gut genug.

Sagt nicht daſſelbe auch unverhohlen unſer Plato? Tadelt er nicht oft, und nicht ſcharf und bitter genug den gewöhnlichen Verlauf der Dinge, das ordinäre Thun und Treiben der Menſchen [2])?

Mit jener Unzufriedenheit iſt nun bei den Idealiſten der Wunſch und das Streben nach dem Beſſeren auf das Genaueſte verknüpft.

Auch bei Plato offenbart ſich dieſes Beſtreben deutlich genug [3]).

Wie machen es nun die Idealiſten, um dieſen Wunſch nach Kräften zu realiſiren, und der gemeinen Wirklichkeit eine beſſere Geſtalt zu geben? — Sie erheben ſich denkend von dem Niederen zum Höheren, von dem, was iſt, zu dem, wie es, ihren Gedanken nach, ſeyn ſoll; ſie entwerfen ſich im Geiſt

---

1) Siehe z. B. das beißende Epigramm:

ὡς οὐδὲν οἶσθα πλὴν σκυθρωπάζειν μόνον
ὥσπερ κοχλίας σεμνῶς ἐπῳρκὼς τὰς ὀφρῦς.

bei Diog. La. vit. Pl. (Pl. opp. bip. 1, p. XVIII.)

2) μεγάλη ψυχὴ — — ἀτιμάσασα τὰ τῆς πόλεως etc.; rep. 6, 496. b. vgl. 500. b. der Philoſoph hat keine Muße κάτω βλέπειν εἰς ἀνθρώπων πραγματείας. —

3) τὸ δέ γε μὴν, ὡς οἶμαι περὶ αὐτοῦ ἀναγκαιότατον εἶναι λέγειν, ὡς πᾶν τὸ γιγνῶσκον αὐτὸ, (sc. ἀγαθὸν) θηρεύει καὶ ἐφίεται βουλόμενον ἐλεῖν etc. Phil. 20. d. vgl. Gorg. 526. e. u. a. m.

reine und vortreffliche Vor- und Urbilder für die Zustände und Verhältnisse des Lebens, und statten dieselben mit aller nur denkbaren Vollkommenheit aus. Diese Ideale halten sie nun dem Leben beständig vor, und nöthigen das Leben, unablässig darauf zu reflectiren, und sie so gut als möglich nachzubilden.

Macht es denn Plato nicht auch so? Unverkennbar ist bei ihm die aufsteigende Richtung der Gedanken; unverkennbar erhebt er sich hoch über das Gemeine und Niedrige der Erde, zur Anschauung des ewig Schönen und Guten im Himmel [1]), und lenkt nicht blos die Blicke Aller, die sich an ihn anschließen, da hinauf, sondern legt es ihnen auch als heilige Pflicht ans Herz, das ganze Thun und Leben den Erkenntnissen des Schönsten und Vollkommensten gemäß einzurichten [2]).

Demnach stimmt Plato's Sinnesweise und Verfahren in allen wesentlichen Stücken mit dem der Idealisten überein, und folglich wird er mit vollem Recht ein Idealist genannt! — Was sollen wir zu diesem Ergebniß sagen? — Daß Plato's geistige Richtung, und die Richtung der Idealisten als einander parallel erscheinen, ohne jedoch ihrem innern Wesen nach einander gleich zu seyn!

Schon die Unzufriedenheit des Plato mit der wirklichen Welt ist wesentlich eine andre, als die der selbstgefälligen Idealisten.

Unzufrieden seyn mit dem Bestehenden und Wirklichen — das kann natürlich Jeder! Aber die Hauptsache ist, ob man auch ein Recht dazu habe. Dieß setzen die gewöhnlichen Idealisten bei sich ohne Weiteres voraus; aber diese Voraussetzung gründet sich gewöhnlich auf nichts Anderes, als auf Eitelkeit und Dünkel; bei Plato dagegen läßt sich eine Berechtigung zum Mißmuth über seine Zeit auf das Bestimmteste nachweisen.

Gäbe das Mißbehagen an sich, welches die Wirklichkeit dem

1) Siehe die Hauptstellen über die ideale Welt, (τόπος νοητός) die auch Himmel, oder Reich der Wahrheit genannt wird, rep. 7, 517. b. 516. b. 6, 509. d. Phaedr. 248. b.

2) rep. 6, 500. c. ff. Tim. 90. d. vgl. *van Heusde* init. 2, 3, p. 110. (παραδείγματα apud Plat. sive de idealibus.)

und jenem verursacht, diesem das Recht, seine Ideale an die Stelle der ihm mißfälligen Dinge setzen zu wollen, dann sähe es um die Schönheit der Welt, und um den freien Geist des Lebens bedenklich aus! Dann wäre auch die Grenzlinie zwischen Idealisten und Narren schwer zu ziehn! Denn wie viele der sogenannten Ideale entspringen aus bornirter Unzufriedenheit und Verkehrtheit! Dem Einsichtslosen erscheint gar Manches schlecht und verwerflich, was bei tieferer Forschung als gut und heilsam erkannt wird. Jener Schläfer unter dem Eichbaum, der die Kürbisse an den Eichen hätte wachsen lassen, wenn er die Welt einzurichten gehabt hätte, — hat noch überall seines Gleichen, wie z. B. die politischen Ideale und Weltverbesserungspläne in allen Tagesblättern zur Genüge darthun. Von der Gironde an, bis auf St. Simon und Fourrier! — welch' eine Gallerie von solchen Idealen solchen Ursprungs!

Nicht minder zahlreich ist die Gattung derjenigen Ideale, zu deren Bildung der Reiz in verstimmten Nerven, oder in Verschrobenheit des Herzens liegt. Dachte doch selbst der verständige Lessing in einer ärgerlichen Stimmung, die Bäume müßten roth, statt grün aussehn, wenn die Landschaft idealisch schön seyn solle [1])! —

Zu den Idealbildnern aus Gründen dieser Art gehört Plato wahrlich nicht. Seine Entzweiung mit seiner Zeit ist historisch, wie philosophisch wohl begründet. — Wer seine Zeit tadeln und besser machen will, der muß erst selbst wahrhaft besser seyn, als sie; nur wer ein größeres Maß von Weisheit, Tugend und Frömmigkeit besitzt, als sich im wirklichen Leben findet, darf sich herausnehmen, ordnend und umgestaltend auf das Leben zu wirken.

Nun zeigt uns aber einerseits die Geschichte die große Verdorbenheit und innere Fäulniß des athenienſischen Lebens zu Plato's Zeit, und die sittliche Makellosigkeit, Frische, und Strenge seines Charakters; andrerseits läßt uns das Studium seiner Phi-

1) Rothe Bäume und Fluren gehörten auch zu Hauser's Ideal einer schönen Gegend. v. Feuerbach K. Hauser S. 70.

loſophie, und der Philoſophie überhaupt eine Größe und Helligkeit des Geiſtes, eine Fülle und Tiefe der Kenntniſſe und Einſichten in ihm erblicken, wie wir ſie in ſolcher Vereinigung bei keinem ſeiner Zeitgenoſſen, ja kaum bei irgend einem Weiſen der Vor- und Mitwelt wiederfinden. Nehmen wir noch ſeine ernſte Frömmigkeit dazu [1]), die ihn vor dem gottvergeſſenen Improviſiren idealiſtiſcher Reformationsverſuche bewahrte, ſo können wir an der vom Geiſt und vom Seelenadel ihm ausgeſtellten Vollmacht wohl nicht zweifeln, mit dem Schwert des Geiſtes gegen das Schlechte und Nichtige zu kämpfen, für das Wahre und Ewige!

Ganz anders dagegen iſt es in geiſtiger und ſittlicher Hinſicht um unſre gewöhnlichen Idealiſten beſtellt. Sie denken das Gute; aber ſie haben und thun es nicht. Ihr Denken ſteht in einem traurigen Mißverhältniß zu ihrem Seyn und Wollen; es dehnt ſich himmelan, und ſchwebt über den Sternen einher, während ihr übriger Menſch verkümmert an der Erde liegt, und ſich aus Halbheit und Schwäche nicht herauszuarbeiten vermag. Daher haben auch ihre Ideale den Kern und Gehalt nicht, den nur eine gotterfüllte Bruſt und ſittliche Tüchtigkeit, wie ſie Plato hatte, ihnen geben kann, und die Wirklichkeit iſt, wie ſchlecht und werthlos ſie auch Solchen erſcheinen mag, in der Regel doch noch vernünftiger und beſſer, als ihre einſeitige und ſchwindſüchtige Denkerei [2]).

Aber noch in einem andern Punkt iſt Plato von unſern ge-

---

1) Daher denn eben das Vorwalten des Doriſmus, des ſtrengen Ernſtes in ſeiner Philoſophie! Plato iſt ſo wenig ein allezeit fertiger Ausdenker neuer Ideale, welche an die Stelle des Beſtehenden geſetzt werden ſollen, daß er vielmehr zu den Anhängern des Stabilitätsprincips oft gerechnet worden iſt, wegen ſeines Feſthaltens am hiſtoriſchen, Gegebnen. vgl. Aſt Plato's Leben ꝛc. S. 342. Ritter Geſch. d. Phil. 2, S. 444.

2) Beſonders kräftig und ſchön ſpricht ſich Plato in der Republik gegen diejenigen Idealbildner aus, die es beim Denken und Entwerfen bewenden laſſen; die umhergehn, und auf allerlei Schönes und Gutes ſinnen, aber zur Realiſirung der ſchönen Träume viel zu energielos, immer nur an den erhabnen Gedankenbildern ſich weiden und ergötzen. rep. 5, 458. a. b. Vgl. hierzu rep. 7, 529. a. b. wo die Gucker nach oben perſiflirt werden.

wöhnlichen Idealiſirern weſentlich verſchieden; nemlich in dem Verfahren beim Bilden der Ideale. Dieß Verfahren iſt bei den Idealiſten meiſtens ein willkürliches und ſubjectives, während es bei Plato ein objectives und nothwendiges iſt. Der gewöhnliche Idealiſt denkt ſich allerlei Ideale aus, welche er will; Plato ſtellt nie andre, als ſolche Ideen dar, die ſich ſeinem ſtrengſten Gedankengang unabweislich als die richtigſten darſtellen. Wie hoch ſich auch der Idealiſt emporſchwingen mag, — ſeine Ideale ſind doch immer nur innerhalb ſeiner Subjectivität befindliche, und ihr angehörige Gebilde; es ſind Geſchöpfe ſeines ſubjectiven Denkens, die in der Wirklichkeit nicht exiſtiren. Aber Plato's höchſtes Streben iſt auf Erkenntniß deſſen gerichtet, nicht, was er ſich als wahr und gut denkt, ſondern was wirklich wahr und gut iſt [1]); er iſt ſich aufs Deutlichſte bewußt, ſeine Ideen nicht innerhalb ſeiner Subjectivität erdacht, ſondern ſie jenſeits derſelben, in dem objectiven und realen Seyn erkannt zu haben. Plato iſt folglich nicht ſowohl ein Idealmacher [2]), als vielmehr ein Idealſeher [3]); und während daher das charakteriſtiſche Merkmal unſrer gewöhnlichen Ideale die Nichtexiſtenz derſelben in der Wirklichkeit iſt, ſo beſteht das charakteriſtiſche Merkmal der ſeinigen gerade umgekehrt in ihrer Exiſtenz und realen Weſenheit. Der etwaige Einwand, daß es noch keinem Philoſophen gegönnt geweſen ſey, zur Anſchauung des objectiv Wahren zu gelangen, mindert und ändert an dieſem angegebnen Unterſchied nichts. Wie ſich's auch mit dieſer Objectivität des Erkennens verhalten möge, — immer bleibt doch dieſes außer allem Streit, daß die gewöhnlichen Idealiſten nicht nur die Nichtwirklichkeit ihrer Ideale ſelbſt geſtehn, ſondern auch ſogar dieſe Nichtexiſtenz als den beſten Beweis für die überirdiſche Herrlichkeit ihre Ideale laut zu rühmen pflegen, indeſſen Plato die Exiſtenz ſeiner Urbilder, und die Realiſirbarkeit derſelben im wirk-

1) *οὐδ' ἂν φαντασθήσεται αὐτὸ τὸ καλόν* etc. conv. 211. a.

2) *οὐ γάρ που τήν γε ἰδέαν αὐτὴν δημιουργεῖ οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν.* rep. 10, 596. b.

3) Phaedr. 247. c.

lichen Leben mit der ganzen Kraft seines Geistes zu beweisen stets bemüht ist. Gewiß ist also, wenn man auch den Plato einen Idealisten nennen will [1]), so muß man einen ganz andern Sinn, als den gewöhnlichen, mit diesem Wort verbinden; und ganz falsch ist die von Vielen noch immer gehegte Ansicht, welche sich diesen ernsten, besonnenen Forscher wie einen überspannten Schwärmer und Träumer denkt [2]).

Diejenigen, welche den Plato am häufigsten einen Idealisten genannt haben, wollten ihn meistentheils dadurch nicht sowohl herabsetzen und verkleinern, als vielmehr ehren und erheben. Wir haben es für nöthig erachtet, gegen diese Art der ehrenden Anerkennung zu protestiren, oder sie wenigstens nur bedingungsweise gelten zu lassen. Nicht minder nöthig ist es aber, sich nunmehr auch gegen die eigentlichen Verkenner und Verkleinerer des Plato zu wenden, und das Ungegründete ihrer Ausstellungen darzuthun, wodurch sie ihm in der öffentlichen Meinung geschadet haben.

Von den erklärten Gegnern des Plato ist nemlich ein geringschätziges Urtheil über den wissenschaftlichen Werth seiner Philosophie ausgegangen, und hat sich bei einem großen Theil des Publicums ziemlich festgesetzt. Einen zwiefachen Vorwurf hat man ihr hauptsächlich gemacht, daß sie zu synkretistisch, und daß sie zu phantastisch sey.

Den Plato des Synkretismus und des Plagiats zu bezüchtigen, haben sich schon im Alterthum einige Uebelwollende nicht gescheut [3]). Bald soll er, diesen zu Folge, seine Weisheit aus Aegypten und von den ägyptischen Priestern geholt haben [4]);

1) „der Platonismus ist idealistisch, ohne Idealismus zu seyn." Ast Pl. Leben ꝛc. S. 4. vgl. *Richter* de ideis Pl. p. 16.

2) Man sehe besonders rep. 7, 540. a. ff. Erst im 50sten Jahr, und nach 15jähriger Uebung im Geschäftsleben, um Erfahrungen zu sammeln, sollen die philosophisch Gebildeten sich zur Anschauung der höchsten Ideale erheben, und diese in empfängliche Seelen niederlegen.

3) z. B. Timon der Satyriker, Athenaeus, Theopompus u. a. m. Diog. La. vit. Pl. (opp. Pl. ed. bip. 1, p. VII.)

4) Cic. fin. 5, 29. Plin. 30, 1. u. a. m. — Ritter geht in seinem Eifer, den ägyptischen Einfluß auf Plato's Philosophie fast gänzlich abzuweisen,

bald laſſen ſie ihn einen den Meiſter plündernden Jünger des Pythagoras [1]), oder des Heraklitus, oder des Protagoras ſeyn [2]); bald führen ſie auch wieder den Epicharmus [3]), oder ſonſt einen geiſtreichen Vorgänger als die Quelle an, aus welcher er, ohne dieſelbe zu nennen, geſchöpft haben ſoll; und weit entfernt, das durchgängig Organiſche in der Entſtehung und Vollendung ſeiner Philoſophie gebührend anzuerkennen, ſind ſie vielmehr kühn genug, ihr einen Miſchlingscharakter beizulegen, und ſie als eine bunte Zuſammenſetzung verſchiedenartiger Elemente und Syſtemtheile zu betrachten [4]).

Die Geſchichte der Philoſophie und Literatur hat jedoch dergleichen Beſchuldigungen nie einer beſondern Aufmerkſamkeit, oder ausführlichen Widerlegung gewürdigt. Und mit Recht! Denn ſie tragen ihre innere Gehaltloſigkeit zu deutlich an der Stirn, als daß ſie eine ſolche Widerlegung nöthig machten. Sie ſind denn auch in der That ſchon längſt in ſich ſelbſt zuſammengefallen, und heut zu Tage glaubt wohl Niemand mehr im Ernſt, daß Plato die Welt mit dem Schein eines hohen Lichtes getäuſcht, das er nicht ſelbſt beſeſſen, ſondern Andern entlehnt und entwendet habe.

Das Richtige in dieſer Sache dürfte wohl dieſes ſeyn, daß es eben ſo falſch wäre, einen Zuwachs an Ideenſtoffen von außenher bei der platoniſchen Philoſophie wegleugnen zu wollen, als

---

zu weit. Ritt. Geſch. d. Phil. 2, S. 155. — vgl. dagegen Aſt Pl. Leb. ꝛc. S. 374.

1) Diog. La. 8, 15. Beſonders die theuer von ihm erkauften Schriften des Philolaos ſoll er ſtark geplündert haben. vgl. Gell. noct. att. 3, 17. — Daß Plato's Philoſophie zum Theil in pythagor. und herakliti. Philoſophemen wurzele, wie auch Arist. met. 1, 6. ſagt, läßt ſich gar nicht leugnen, thut aber dem Ruhm ſeiner Originalität keinen Eintrag. Aſt Pl. Leb. ꝛc. S. 20. 109. 367. u. a. m. Rixner Geſch. d. Phil. 1, S. 76. 79.

2) Eus. pr. ev. 10, 3.

3) Diog. La. vit. Pl. *πολλὰ δὲ καὶ παρ' Ἐπιχάρμου τοῦ κωμῳδοποιοῦ προσωφέληται, τὰ πλεῖστα μεταγράψας* etc. (opp. Pl. ed. bip. 1, p. VIII.) Allerdings ſprechen die Stellen, die Diog. aus Epicharmus anführt, ganz platoniſche Gedanken aus.

4) vgl. beſonders *Brucker* hist. phil. 1, p. 634. und 640.

es ungereimt seyn würde, die geistige Größe Plato's, um der Aufnahme dieses Stoffes willen herabzusetzen. Es ist vollkommen richtig, und über allen Zweifel erhaben, was besonders Ritter ins gebührende Licht gestellt hat, daß Plato nicht nur mehr, als irgend Einer, wahre Originalität des Geistes besessen und bewiesen habe, sondern daß auch seine Philosophie ein ächtes Product des Hellenismus sey [1]), und den Charakter des Hellenismus auf das Bestimmteste an sich trage und darstelle. Nur darf man jene Originalität und diesen Hellenismus nicht wie absolute Schranken denken, die alles Andre abgehalten und ausgeschlossen hätten. Die kräftige Originalität des platonischen Geistes ist vielmehr so zu fassen, daß Plato, obgleich die ganze Masse des ihm vorangegangenen philosophischen Wissens und Forschens in sich aufnehmend und verarbeitend, dennoch keineswegs ein bloßer Nachfolger seiner Vorgänger wurde, sondern als selbstständiger Denker, jene Elemente mit seinen eignen Ideen auf organische Weise einend, eine neue und eigenthümliche Philosophie schuf und bildete. Und wenn auch der hellenische Sinn und Geist bei Weitem der vorherrschende und überwiegende ist in seiner Philosophie, so läßt sich doch auch das leise Wehen eines andern Geistes aus derselben nicht wegstreiten, der seine Abkunft aus dem Orient nicht verleugnen kann [2]). Wer wollte sich denn aber das Vorkommen religiöser Philosopheme des Orients in Plato's Werken so mechanisch erklären, als hätte Plato, wie ein moderner Gelehrter, Gott weiß was für exotische Bücher studirt und excerpirt? Die orientalischen Einwirkungen auf seinen Geist sind im Gegentheil aus der geistigen Atmosphäre des hellenischen Lebens zunächst und hauptsächlich abzuleiten; denn diese Atmosphäre war seit des Orpheus [3]) und des Pythagoras Zeiten mit Ideen des Orients durchzogen und befruchtet.

1) „nur Unkenntniß kann den rein griechischen Charakter des Plato verkennen." Gesch. d. Phil. 1, 169. vgl. 2, 155.

2) Siehe die schon oben angeführte Stelle in Ast's Pl. Leb. S. 107.

3) Vom Orphischen spricht Plato mit Ironie, doch auch mit Achtung. Siehe Ast Pl. Leben S. 369. Das Pythagoräische im Platonismus hat Ast

Von größerer Erheblichkeit, als jene alte, nichtige Beſchuldigung, daß Plato ein Synkretiſt geweſen, iſt der Vorwurf, daß er ein Phantaſt ſey. Denn jene iſt ſo ziemlich als verſchollen zu erachten; dieſer aber wird noch immer laut genug ausgeſprochen und gläubig angehört und weiter verbreitet. Wie durch Tradition pflanzt ſich bei einem großen Theil des Publicums die Sage fort: Plato's Ruhm gründe ſich nicht ſowohl auf den wiſſenſchaftlichen Werth und Gehalt ſeiner Philoſophie, denn in wiſſenſchaftlicher Hinſicht zeige er gar bedeutende Schwächen und Blößen, als vielmehr auf einige glänzende Eigenſchaften ſeines Geiſtes und ſeines Styls. Plato ſey mehr Dichter, als Denker[1]), mehr genialer, als philoſophiſcher Kopf. Ein ſtrenges, wiſſenſchaftliches Forſchen, ein ſtetes, ſyſtematiſches Fortſchreiten des Gedankenganges ſey nicht ſeine Sache. Er überlaſſe ſich mehr dem kühnen Flug ſeiner feurigen Phantaſie, welche das vorherrſchendſte und ausgezeichnetſte Vermögen ſeines Geiſtes ſey. Dieſem Vermögen hauptſächlich habe er den Reichthum an Ideen, Anſichten, geiſtreichen Einfällen und Bildern zu verdanken, deren Fülle ſich in ſeinen Werken offenbare, und dieſe in der That oft erhabnen Gedanken, und neuen, überraſchenden Geiſtesblitze ſeyen als der Hauptgewinn zu betrachten, den man aus dem Studium ſeiner Werke ziehen könne; und was dieſen Werken einen ganz vorzüglichen Reiz verleihe, das ſey die eben ſo glänzende, als claſſiſch gebildete Darſtellung und Beredſamkeit.

Wie oft muß man dieſe Anſicht von Solchen als die zweifellos richtigſte ausſprechen hören, die von Plato's Schriften nicht viel mehr, als die Titel derſelben kennen! Wie Viele auch von

---

genugſam bezeichnet, a. a. O. S. 20. 109. 158. u. a. m. wo auch über den Zuſammenhang zwiſchen pythag. und orient. Ideen das Nöthige bemerkt iſt.

1) Daß Plato ſich in ſeiner Jugend viel mit Poeſie beſchäftigt, und ſich faſt in allen Dichtungsarten verſucht habe, wird natürlich zur Unterſtützung der erwähnten Anſicht gern hervorgehoben. — Diog. La. a. a. O. p. V. Ael. var. hist. 2, 30.

denen, die ſich etwas genauer mit ſeinen Werken bekannt machen, ſehen ihn und ſeine Philoſophie doch immer nur durch dieſe Brille an, und behaupten dann keck und getroſt: „ja, in der That, ſo verhält es ſich mit Plato und ſeiner Philoſophie!"

Es verhält ſich aber in der That ein wenig anders damit. Daß Plato eine reiche und lebhafte Phantaſie beſitze, iſt freilich keinem Zweifel unterworfen. Aber daß ihn dieſe zum Poeten tauglicher mache, als zum Philoſophen, iſt ein Irrthum und eine Unwahrheit. An und für ſich hindert die Phantaſie keinen Menſchen an der klaren Erkenntniß der Wahrheit, ſondern nur dann, wenn zwiſchen ihr und den übrigen Kräften des Geiſtes das rechte Gleichgewicht nicht ſtatt findet, und wenn das Bewußtſeyn ſeine ruhige Beſonnenheit in der Mitte aller übrigen Geiſtesthätigkeiten, und ſeine ſichere Herrſchaft über dieſelben nicht zu behaupten vermag. Allerdings giebt es ſchwächliche Geiſter genug, bei denen das Centrum von den Erregungen und Wallungen der Peripherie nur gar zu leicht ſich übermannen läßt, und deren Kern des Bewußtſeyns bei den zuſtrömenden Gedanken nicht hell und feſt bleibt, ſondern gefärbt und afficirt, ja ganz und gar mit fortgeriſſen wird. Durch ſolche Phantaſten, die ihr ganzes Denken und Thun von ihrer übermäßigen Einbildungskraft ganz beherrſchen laſſen, iſt die Phantaſie in üblen Ruf gekommen, wie die Frömmigkeit durch die Frömmler. Dergleichen Geiſter ſind natürlich zum eigentlichen Philoſophiren unfähig, obgleich ſie nicht ſelten in ſolchen exaltirten Seelenzuſtänden auf eben ſo neue, als richtige und inhaltreiche Gedanken gerathen. Aber was ſie auf dieſe Weiſe gewinnen und geben, ſind doch nicht ſowohl folgerechte Erkenntniſſe und Einſichten, als vielmehr glückliche Einfälle und Combinationen.

Allein aus ſolchen iſt die platoniſche Philoſophie wahrlich nicht zuſammengewebt. Das müßte ein Stümper in der philoſophiſchen Webekunſt ſeyn, der, Plato's Philoſophie mit Ernſt ſtudirend, das gerade Gegentheil davon nicht gar bald wahrnehmen, der nicht mit tiefer Ehrfurcht die ſtrenge Bündigkeit ſeines philoſophiſchen Geiſtes, und ſeines dialektiſchen Verfahrens, an-

erkennen wollte [1]). Fürwahr! wenn irgend Einer auf den Titel eines Meiſters im ſcharfen und folgerechten, ſtreng geſchloſſenen Denken Anſpruch machen kann, ſo iſt es Plato! wie ſich im folgenden Capitel klar ergeben wird. Daß Plato, ſobald die innere geiſtige Arbeit vollendet, und der Begriff des Gegenſtandes, den er darſtellen will, vollſtändig entwickelt, und in allen ſeinen Momenten ſtreng gefaßt iſt, die Strenge des abſtracten Verfahrens nicht in der Darſtellung walten, das philoſophiſch Durchgearbeitete vielmehr in der poetiſchen Form des Geſprächs, wie ein leichtes, freies Spiel der Gedanken auftreten läßt, das hat wohl nicht Wenige hauptſächlich bewogen, gegen die eigentlich philoſophirende Denkkraft des Plato einen Verdacht zu ſchöpfen. Nun in der That! dann müßte man am Ende auch wohl den anatomiſchen Verſtand des Schöpfers in Zweifel ziehn, weil man nemlich den ſchönſten Gebilden ſeiner Hand das Skelett und Schema in der Regel nicht anſieht, das ſie in ſich haben, und nach welchem ſie geformt ſind!

Plato! — ein Phantaſt! — er, der die Mathematik nicht nur gründlich erlernt hatte, ſondern auch eine nicht gewöhnliche Stärke in den mathematiſchen Disciplinen ſtets bewies, und auf die Cultivirung derſelben überall mit dem größten Eifer drang [2])!

Die Grundloſigkeit des weit verbreiteten Vorurtheils von

1) Daß die Philoſophen h. z. T. in der Logik weiter ſind, als es Plato war, und daß bei ihm Schlüſſe und Beweisführungen vorkommen, über deren Unbeholfenheit oder Falſchheit unſre Logiker lächeln, läßt ſich gar nicht leugnen. Aber die Schuld davon liegt nicht ſowohl an Plato, als an ſeiner Zeit, in welcher die Logik ſo zu ſagen noch in den Windeln lag. Es wäre nicht gut, wenn unſre modernen Philoſophen nicht wenigſtens in formaler Hinſicht etwas weiter wären, als die alten; denn in materieller Hinſicht haben im Grunde nur wenig Denker wenig vor den Alten voraus. Das kernhaft Wahre haben die alten Weiſen oft weit tüchtiger erfaßt, als viele von unſern Stubenphiloſophen!

2) rep. 7, 527. b. c. Daher auch die vielbeſprochene Inſchrift an ſeinem Lehrſaal: *μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω.* — vgl. Phil. 66. a. *πρῶτον μὲν — — τὸ μέτριον* etc.

Plato's phantaſtiſchem Weſen iſt eigentlich ſchon oft von beſonnenen Forſchern erwieſen worden, und es ließen ſich wohl nicht wenig Stellen aus den Werken derſelben namhaft machen, welche mit ſchärferen Waffen, als die meinigen ſind, jenes Vorurtheil angegriffen und bekämpft haben. Doch würden dergleichen Zeugniſſen oder Widerlegungen, und wenn wir ſie noch ſo ſehr häufen wollten, die Gegner vielleicht deßhalb keine überführende Beweiskraft zugeſtehen mögen, weil ſie, wie ſie ſagen würden, großentheils von ſolchen Verehrern und Freunden Plato's herrührten, die ſelbſt mit einer lebhaften Phantaſie nicht ſpärlich begabt wären. Und ſo mag denn hier, ſtatt aller andern, nur eine einzige, aber vollwichtige Beſtreitung jener Anſicht ihre Stelle finden, die von einem Forſcher ausgeht, welchem man Begabtheit mit einer feurigen Einbildungskraft, und Vorliebe für das Phantaſtiſche beim Himmel! nicht Schuld geben kann. Ich meine den fleißigen, ehrlich trocknen und gründlichen Tennemann, der ſich über Plato, und das angebliche Vorherrſchen der Phantaſie bei ihm, folgendermaßen äußert[1]): „wenn man die Talente des Plato betrachtet, — — ſo iſt er für das Alterthum eine in ihrer Art einzige Erſcheinung, und man findet auch in neueren Zeiten ſchwerlich einen Mann, der nach ſeiner ganzen Individualität ihm an die Seite geſetzt werden könnte. Er vereinigte Eigenſchaften des Geiſtes in ſich, welche zwar einzeln genommen, hier und da in einem höheren Grad vorkommen, aber nie in ihrer Vereinigung und ſchönen Harmonie übertroffen worden ſind. Das erſte Talent, welches ſich am frühſten in ihm äußerte, iſt die von Seiten des Umfangs, der Lebhaftigkeit und Stärke ausgezeichnete Einbildungskraft. — — Allein er hatte noch ein andres Talent, welches an Vorzüglichkeit jenem nichts nachgab, nemlich die Gabe des Selbſtdenkens, einen ſtets regen Forſchungsgeiſt, Scharfſinn und Tiefſinn in einem hohen Grade. — — Bei aller Stärke ſeiner Einbildungskraft war doch ſeine Denkkraft jener überlegen. Dieſe beherrſcht jene; ſie ſchreibt die Gränzen, die

1) Tennemann Geſch. d. Phil. 2, S. 201.

Zwecke, die Art und Weiſe vor, für welche, und wie ſie ſich äußern ſoll. — — Daß Plato kein Schwärmer war, beweiſt allein ſchon ſein Intereſſe für mathematiſche Wiſſenſchaften!" — Es würde weit leichter ſeyn, eine Verſtändigung über den angeblich üblen Einfluß der platoniſchen Phantaſie auf ſeinen philoſophiſchen Verſtand herbeizuführen, wenn ſich nicht ganz wunderliche und ſchiefe Begriffe vom Werth und von der Bedeutung der Phantaſie überhaupt bei uns eingeniſtet hätten. Wir verwechſeln nicht nur Phantaſie, Vorſtellungsvermögen, Einbildungskraft u. dgl. ſehr häufig mit einander, ſondern wir ſind auch durch weiſe Erziehung von Jugend auf gewöhnt, der Phantaſie nicht viel Gutes zuzutrauen, und ſie für eine gefährliche Taſchenſpielerin zu halten, welche ehrlichen Leuten ihr Bischen Verſtand abnimmt, ehe ſie's merken. Mit dem Wort Phantaſie verknüpfen ſich unwillkürlich in uns die Vorſtellungen von Lug und Trug. In dieſen vernünftigen Gedanken werden wir dann ſpäter ausdrücklich beſtärkt, wenn wir ein Collegium über Pſychologie hören, und die verſchiedenen Seelenvermögen hübſch ordentlich in die verſchiedenen Schubfächer zurecht legen lernen. Und ſo ſetzt ſich denn das je länger je mehr in uns feſt, daß wir davor: „die Phantaſie iſt los!" eben ſo ſehr und noch mehr erſchrecken, als wenn es heißt: „der Teufel iſt los."

Die Ueberſchwänglichkeit, in welche die Phantaſie bei einzelnen Subjecten gerathen iſt, kann doch unmöglich dieſer Geiſteskraft ſelbſt zum Nachtheil gereichen, oder ihren Werth verringern, eben ſo wenig, als das Feuer dadurch ſeinen Werth verliert, daß Kinder und Thoren ſo leicht ein Unglück damit anrichten. Haben wir auch Urſache, die Phantaſie bei dieſem und jenem zu mißbilligen, ſo müſſen wir uns doch hüten, über die Phantaſie im Allgemeinen den Stab zu brechen. Wir dürfen uns nicht einbilden, daß die verſchiednen Geiſtesvermögen bei verſchiednen Individuen nach einem gleichbleibenden Schema zugeſchnitten wären, und daß wir daher im Augenblick wüßten, was der Verſtand und die Phantaſie bei dieſem und jenem Individuum ſey, ſobald wir im Allgemeinen begriffen hätten, was man gewöhnlich Verſtand und Phantaſie nenne. Wir dürfen nie vergeſſen, daß jede geiſtige

Kraft in jedem geiſtigen Leben bedingend und bedingt zugleich iſt, und daß daher das Phantaſiehaben bei dem Einen etwas ganz anderes ſeyn und bedeuten kann, als bei einem Andern. Wir ſollten zu der vernünftigen Einſicht kommen, daß unter allen geiſtigen Kräften, ſobald nur die übrigen günſtigen Bedingungen gegeben ſind, keine weiter reicht und bedeutender wirkt, als die Phantaſie, und daß die ſogenannte Vernunft zur wahren Vernünftigkeit und Geiſteshelle nur in eben dem Grade ſich erhebt, als ſie der Phantaſiewerdung fähig iſt.

Alle die armen Teufel, die in ihren Sackgäßchen wohnen, aus denen ſie oft ihr Lebelang nicht herauskommen, und Schuhe und Stiefel machen für den täglichen Bedarf und Verkehr, leben von dem, und verarbeiten das, was diejenigen ergriffen und errungen haben, deren Phantaſie ſie tapfer ſchmähn. Denn das Große, Tüchtige, Kernhafte, und Objective wird auf keinem andern Weg erfaßt und erkannt, als auf dem Weg der lebendigen Phantaſieerhebung in einem klaren und beſonnenen Geiſt. Nun, da es durch ſie in die Weltgeſchichte gekommen iſt, und vom Strom derſelben durch allerlei Culturcanäle auch in die Sackgäßchen geleitet werden kann, nun machen ſich freilich die Kleingeiſter breit und ſagen: ſie hätten es mit ihrem geſunden Menſchenverſtand ergrübelt und herausgebracht! —

Wir ſahen uns genöthigt, um eine reine, uneingenommene Betrachtung Plato's und ſeiner Philoſophie zu ermöglichen, ihn eben ſowohl gegen ſeine Freunde, als gegen ſeine Feinde ſicher zu ſtellen, und dort das Lob eines falſchen Enthuſiasmus, hier den Tadel einer einſeitigen und befangnen Kritik von ihm abzuwehren. Gehn wir auf die erſten und älteſten Quellen zurück, aus denen jener Enthuſiasmus und dieſe Kritik gefloſſen ſind, ſo ſtoßen wir dort auf die Neuplatoniker, hier auf Ariſtoteles. Beide haben, von entgegengeſetzten Seiten her, der platoniſchen Philoſophie, und dem Urtheil über dieſelbe, viel geſchadet; jene durch Ueberſchätzung und Verunreinigung, dieſer durch Verkennung und Verſchreiung derſelben. Wir müſſen daher über das Verhältniß beider zu derſelben ſo viel als möglich klar zu werden ſuchen.

Man hat öfters den Neuplatonismus mit der Philosophie des Plato im genauſten Zuſammenhang, beide ſo zu ſagen wie in Einer, ohne merklichen Abſatz fortlaufenden Linie gedacht. Man ſah jenen etwa wie eine zweite, erweiterte und vermehrte Ausgabe von dieſer an; denn dieſe Anſicht von dem Verhältniß der Neuplatoniker zu dem Haupt und Meiſter ihrer Schule, ſchien aus der Geſchichte der Philoſophie ſelbſt hervorzugehn. Es drängte ſich nemlich die Bemerkung auf, daß, vorzüglich im Mittelalter, faſt alle dem Plato zugewendeten Geiſter durch den Neuplatonismus für ihn gewonnen worden waren. Da alſo in Plato's Jüngern und Verehrern beide Syſteme, das platoniſche und das neuplatoniſche, beinahe ununterſchieden neben oder in einander ſich befanden, ſo war es wohl natürlich, daß die Andern, die weniger Intereſſe für ein genaues Kennenlernen des reinen Platonismus hatten, ihn ebenfalls nicht als etwas vom Neuplatonismus weſentlich Verſchiednes zu betrachten ſich gewöhnten. Weßhalb denn gar mancher Tadel von ihrer Seite den Plato traf, der nur die Neuplatoniker hätte treffen ſollen.

Die neueren Forſchungen [1]) haben die weſentliche Verſchiedenartigkeit zwiſchen beiden gründlich nachgewieſen; und ſo muß denn wohl an einen Jeden, der ein Urtheil über Plato gewinnen oder fällen will, die ſtrenge Anforderung geſtellt werden, daß er nunmehr bei der Bildung dieſes Urtheils nicht abermals in einander miſche, was als nicht zu einander gehörig dargethan worden iſt. Es iſt für unſern Zweck genug, einige wenige Punkte anzudeuten, welche jene Verſchiedenartigkeit deutlich erkennen laſſen.

Der Neuplatonismus bildete ſich bekanntlich zu Ende des zweiten Jahrhunderts nach Chriſti Geburt in Alexandria, und ſchon der Ort und die Zeit ſeiner Entſtehung, und die polemiſche Tendenz, die er gar bald annahm, laſſen hinlänglich

1) Hier ſind hauptſächlich zu nennen: Fichte de philosophiae neoplaton. origine. Berl. 1818. Bouterwek philosophorum alex. et neoplat. recensio accuratior. Gött. 1821. vgl. auch die vortreffl. Abhandlung Mosheim's de turbata per rec. plat. eccl. chr. (abgedruckt in ſ. Ausg. des Cudw.)

vermuthen, daß er für eine Reproduction oder Fortentwickelung der platoniſchen Philoſophie nicht gelten könne. Alexandria war nicht allein ein Miſchplatz der Völker, ſondern auch der Meinungen. Orientaliſche, jüdiſche, griechiſche, römiſche und ägyptiſche Elemente floſſen in der alexandriniſchen Geiſtesbildung in und durch einander. Und zwar in einer Zeit der allgemeinen Gährung und Auflöſung; in einer Zeit, wo die alten Individualitäten der damals welthiſtoriſchen Völker faſt ganz abgeſtorben waren, wo alſo ein Aufnehmen fremder Ideen und Elemente auf dem organiſchen Weg der Aſſimilation nicht mehr ſtattfinden konnte, ſondern lediglich auf chemiſche Weiſe, durch Amalgamirerei geſchah. Ganz vorzüglich war dieß in Aegypten überhaupt, und beſonders in Alexandria der Fall. Was konnte unter ſolchen Umſtänden anders erfolgen, als gewaltſames Verſchmelzen an ſich widerſtrebender Bruchſtücke zu Einem Ganzen?

Der Neuplatonismus iſt eine Verſchmelzung dieſer Art. Man hat deßhalb auch die Neuplatoniker, nach dem Vorgang der Kirchenväter, Eklektiker genannt [1]). Dieſe Benennung iſt jedoch nicht ganz paſſend. Denn mit dem Begriff des Eklekticismus verbindet ſich immer auch die Vorſtellung von einer gewiſſen ruhigen, leidenſchaftloſen Beliebigkeit, die aus verſchiednen neben einander geſtellten Anſichten die ihr zuſagendſte herausgreift. So aber machten die Neuplatoniker ihre Syſteme nicht. Dieſe entſtanden nicht auf dem trocknen, ſondern auf dem feurigen Wege. Ein leidenſchaftliches Feuer bildete ſie aus einem chaotiſchen Zuſtand der damaligen Philoſophie heraus. Die Gluth der Begeiſterung iſt dem Neuplatonismus nicht nur nicht abzuſprechen, ſondern ſie iſt auch unſtreitig das plaſtiſche Princip deſſelben geweſen.

Der glühende Enthuſiasmus der Neuplatoniker wurde durch ihren Kampf mit dem Chriſtenthum bedeutend erhöht [2]). Es iſt

1) *Mosheim* de turbat. etc. p. 6. und 8.

2) vgl. hier *Keil* de causis alieui platon. rec. a rel. christ. animi. Leipz. 1785. 4. (im 1ſt. Th. ſ. opusc.) — Am Hymnendichter Synesius haben wir ein intereſſantes Beiſpiel vom Uebertritt eines Neuplatonikers zum

nicht zu verkennen, daß der Neuplatonismus nach nichts Geringerem strebte, als nach der Weltherrschaft, und daß er mit dem Christenthum um dieselbe rang. Nicht blos um wissenschaftliche und philosophische Bedeutung war es ihm zu thun, sondern ganz vorzüglich auch um religiöse Geltung und Wirksamkeit[1]). Er wollte dem durch ihn verklärten und verjüngten Heidenthum den Sieg verschaffen über die den Hellenen ohnedieß skandalöse Religion eines Gekreuzigten[2]). Was der Kaiser Julian gethan habe, um diesem Kampf den Ausschlag zu Gunsten des Neuplatonismus zu geben, ist bekannt. Der Charakter und die Bildung dieses Mannes deuten übrigens schon darauf hin, daß man den geistigen Gehalt des Neuplatonismus nicht so gering anschlagen dürfe, als es häufig geschehn ist, indem man ihn mit ein Paar vornehmen Redensarten, von „Ausgeburten erhitzter und überspannter Köpfe" — und dergleichen mehr, leichtfertig abgethan und bei Seite gelegt hat.

Bei allen monströsen Auswüchsen und Phantasiespielen ist dem Neuplatonismus eine tiefe und reiche Geistigkeit gar nicht abzusprechen, und wenn man die Theologumena der Neuplatoniker mit den christlichen der damaligen Zeit vergleicht, so ergiebt sich wohl gar bald, daß ziemlich eben so viel Anstrengung und Ueberwindung dazu gehöre, manche von jenen zu begreifen und gläubig anzunehmen, als einige von diesen, daß aber doch die neuplatonische Theologie im Ganzen eine gewisse geistige Vornehmheit und Haltung, einen edlen Schwung und Ton vor der damaligen christlichen Dogmatik voraus habe, die unter plumpen Händen von jeher nur gar zu leicht etwas massiv und ungeschickt ausgefallen ist. Die Enneaden des Plotin, des bedeutendsten unter al-

Christenthum, und vom Festhalten des Neuplatonismus innerhalb des blos äußerlich angenommenen Glaubens.

1) vgl. *Marin.* vit. Procl. p. 47. (ed. Fabric.)

2) Auf eine witzige Weise parallelisirt Heine die äußersten Anstrengungen der Neuplatoniker, das zusammenbrechende Heidenthum philosophisch zu stützen und zu retten, mit den Bemühungen unsrer größten Philosophen, dem nach seiner Meinung abgelebten Christenthum einen neuen Lebensgeist durch die Philosophie einzuhauchen. Heine zur Gesch. der neueren Liter. 2, S. 101.

len Neuplatonikern, nehmen eine sehr ehrenvolle Stelle in der Geschichte des menschlichen Geistes ein, und geben höchst geniale Lichtblicke auf die göttlichen Dinge, wie auf's menschliche Streben.

Was den Neuplatonismus hauptsächlich von der religiösen Seite, die für uns hier immer die wichtigste ist, charakterisirt, ist das Theosophische[1]) und Theurgische[2]) desselben. Beides hat seine Wurzel augenscheinlich im Orient[3]). Jeder, der mit diesen Dingen nur einigermaßen vertraut ist, weiß, daß diese weichliche, fast wollüstige Art der Gotterleuchtung und Gottseligkeit in Indien ganz besonders zu Hause ist, und daß die Beschwörungsformeln, wodurch man die göttlichen Kräfte dem menschlichen Willen dienstbar machen zu können vermeint, einen Hauptbestandtheil aller asiatischen Culte bilden. Mit der Theosophie hängen die pantheistischen[4]) und emanatistischen Ideen[5]) des Neuplatonismus zusammen, und die Theurgie hatte eine außerordentliche Cultivirung der Lehre von den Dämonen in demselben nothwendig zur Folge.

Diese wenigen Andeutungen setzen uns hinlänglich in den Stand, den wesentlichen Unterschied zwischen Plato und den Neuplatonikern zu erkennen und zu bezeichnen. Von Theurgie und Theo-

---

1) Siehe die hieher gehörigen Stellen aus Plot. bei Reinhold Gesch. d. Phil. 1, S. 538. ff. — Viermal, erzählt Porphyrius, sey Plotin während seines Lebens in verklärender Einigung mit Gott gewesen. Porph. vit. Pl. c. 14. 18. — Vgl. Plot. enn. 6, 9, 11. (in der Uebers. des Dion. ar. v. Engelhardt 1, S. 342.) und hiezu die Stellen aus Jamblich. bei *Brucker* hist. phil. 2, p. 445 ff.

2) Die theurgischen Schriften des Porph. siehe bei Suid. s. v. vgl. Aug. C. D. 10, 9. 10. Des Jambl. Werk de myst. Aeg. ist im Grunde nichts als ein Compendium der Theurgie. Marinus rühmte den Proclus, wegen s. Theurgie. Merkwürdiges Beispiel einer Inquisition in dieser Hinsicht, bei Amm. Marc. 29, 1.

3) Deßhalb zog auch Plotin mit Gordian nach Persien, um recht aus der Quelle zu schöpfen. Hinweisung auf orient. Quellen bei Jambl. de myst. 1, 2.

4) Plotin starb mit den Worten: *πειράσθω τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον.* Rixner Gesch. d. Phil. 1, S. 379.

5) vgl. *Brucker* hist. phil. 2, 407 ff. 428 ff.

ſophie, die im Neuplatonismus das Vorherrſchende ſind, iſt in Plato's Philoſophie nicht die mindeſte Spur vorhanden. Auf das Stärkſte eifert Plato, wie wir geſehn haben, gegen den Wahn der Menſchen, ſich die Götter durch allerlei Dinge und Künſte zu Willen machen zu können, indem er dieſen Wahn, daß den Göttern, wie den Menſchen durch Beſtechung ihrer Affecten beizukommen ſey, als die fruchtbarſte Quelle aller Irreligioſität und Ruchloſigkeit darſtellt [1]). Seine Theologie iſt von allen theoſophiſchen Süßigkeiten und Ekſtaſen ſo frei, wie der reine Lichtſtrahl vom ſchillernden und glühenden Spiel der Farben. Darin ſtimmt er freilich mit den Neuplatonikern überein, daß er die Anſchauung und Erfaſſung des Göttlichen für das höchſte Ziel des philoſophiſchen Lebens erklärt; aber bedeutend weicht er von ihnen ab, indem er nur erſt nach dem Tode die Möglichkeit einer vollen und unmittelbaren Anſchauung deſſelben annimmt [2]), während die Neuplatoniker eine förmliche Theorie darüber ausgebildet hatten, wie man auf Erden ſchon mit dem Geiſt in den Himmel eingehn, und in unmittelbaren Verkehr mit Gott treten könne; Verzückungen und Ekſtaſen bildeten einen Hauptbeſtandtheil ihres religiöſen Lebens. Alles Emanatiſtiſche war und blieb dem Plato durchaus fremd, und wenn man auch Pantheismus in ſeiner Weltanſicht hat finden wollen, ſo iſt er doch bei ihm weder ſo klar und entſchieden ausgeſprochen, noch tritt er ſo durchgeführt und geltend gemacht hervor, wie bei den Neuplatonikern. Die platoniſche Dämonologie hat allerdings manches mit der neuplatoniſchen gemein; aber in ihrer Bedeutung für's Ganze, und in ihrer Haupttendenz ſind doch beide weſentlich von einander verſchieden; denn während bei den Neuplatonikern ihre Bedeutung wirklich eine kosmologiſche und theologiſche iſt, haben ſie

1) rep. 2, 364. c. 3, 390. d. legg. 10, 905. d.

2) Phaed. 66. c. u. a. m. vgl. *v. Heusde* in. phil. pl. 2, 1, p. 49. und Ritter Geſch. d. Phil. 2, S. 288. — Daher auch Plato die Wiſſenſchaft ſo hoch ſtellt, während die Neuplatoniker ſie geringſchätzen, weil ihnen ihre Ekſtaſen angeblich mehr gewähren, als jene. Rixner Geſch. d. Phil. 1, S. 382.

bei Plato mehr eine logiſche und ethiſche Bedeutung. Dort iſt es recht eigentlich die dämoniſche Natur, welche die Dämonen zeigen, und in der ſie auftreten; hier ſteckt aber in der Namenhülle des Dämoniſchen mehr ein philoſophiſcher Begriff, nemlich, wie wir ſahen, der dem Plato unentbehrliche Begriff der Mittelweſen[1]); weniger um ihrer ſelbſt, als um dieſes Begriffes willen hat ihnen Plato eine Stelle in ſeiner Philoſophie eingeräumt; das Dämoniſche als ſolches, die phyſiſchen und metaphyſiſchen innern und äußern Verhältniſſe der Dämonen ſind ihm etwas minder Wichtiges, auf das er ſich nicht weiter einläßt.

Außerdem begründet auch die Zeit und Art der Entſtehung einen wichtigen Unterſchied zwiſchen dem Neuplatonismus und der platoniſchen Philoſophie. Denn während jener von Haus aus baſtardartiger und kosmopolitiſcher Natur iſt, ſtellt ſich dieſe, wie wir ſahen, als das ächte Erzeugniß des helleniſchen und attiſchen Geiſtes dar.

So mußte natürlich auch der Kampf des Neuplatonismus mit dem Chriſtenthum auf das Abweichen des erſteren von der Eigenthümlichkeit des Platonismus mächtig einwirken. Denn da ſich jener in einer andern Oppoſition entfaltete und bewegte, als dieſer, ſo mußte er auch andre Richtungen annehmen, andre Dogmen entwickeln und aufſtellen. Und da das Chriſtenthum, bei aller Verwandtſchaft des Platonismus mit demſelben, doch Keime und Anlagen beſitzt, die dieſem durchaus abgehn, ſo mußte der Neuplatonismus, der es dem Chriſtenthum gleich, ja zuvor thun wollte, ſich mit Surrogaten verſehn, welche mit dem urſprünglichen Weſen des Platonismus ganz unverträglich ſind.

Uebrigens liegt gerade in dieſem Kampf des Neuplatonismus mit dem Chriſtenthum, eine gewichtige Beſtätigung der allgemeinen Annahme chriſtlicher Elemente in der alten platoniſchen Denkweiſe. Denn die Meinung, daß ſie der Welt das auch bieten und geben könnten, was das Chriſtenthum ihr gewähren wollte, war das Hauptmotiv der Neuplatoniker zu dieſem Kampf;

1) Conv. 202. d. ff. 203. a. Epin. 984. e. vgl. hiezu Procl. theol. Plat. 1, 12; 5, 23. u. a. m.

und wenn sie auch einerseits durch Zusätze und falsche Deutungen den Platonismus oft bis zur Unkenntlichkeit verunstalteten, so läßt sich doch andrerseits nicht leugnen, daß sie seinen Gesammtinhalt in sich aufzunehmen sich beeiferten, und ihr neues Reis auf den alten Stamm desselben pfropften [1]).

So ohngefähr muß das theils verwandtschaftliche, theils entgegengesetzte Verhältniß zwischen Platonismus und Neuplatonismus gefaßt und begriffen werden; und so wird es auch wohl klar geworden seyn, daß man durchaus Unrecht hat, sich deßhalb das Schwärmerische und Ueberschwängliche als ein charakteristisches Moment der platonischen Philosophie zu denken, weil es als eine Haupteigenthümlichkeit des Neuplatonismus deutlich genug hervorsticht.

Wenden wir uns nunmehr zu der Verunglimpfung des Plato, die von Aristoteles ausgegangen ist, oder doch an ihm die bedeutendste Stütze gefunden zu haben glaubt. Zwanzig Jahre lang hatte Aristoteles, der klarsten und schärfsten Kritiker einer, die je gelebt haben, Plato's Unterricht genossen. Er hat mithin die doppelte Präsumtion für sich, sowohl der gründlichen Kenntniß des platonischen Systems, als auch der hinlänglichsten Befähigung, es zu beurtheilen. Wie urtheilt nun der große Aristoteles über den fast vergötterten Plato? Nichts weniger, als entschieden günstig. Er corrigirt ihn, er polemisirt gegen ihn, er persiflirt ihn [2]); und wenn er auch in mehreren Punkten mit ihm übereinstimmt, ja sogar in einigen, von ganz entgegengesetzten Punkten ausgehend, dennoch zu denselben Resultaten gelangt, so sind doch die Systeme beider Männer in ihrem ganzen Geist und Bau so durchaus von einander verschieden, daß man ihr Verhältniß zu einander nur wie ein polares ansehn und bezeichnen kann.

Wenn nun Aristoteles aus philosophischen Gründen sich ge-

1) vgl. *Mosheim* de turbata etc. p. 11.

2) anal. post. 1, 11. 19. nat. ausc. 4, 4. eth. Eud. 2, 8. eth. Nic. 1, 4. met. 1, 7, 3, 2; 7, 14—16; 8, 6; 11, 4. 5 12. u. a. m. (nach der Par. Ausg. des Arist. 1654.)

nöthigt ſah, dem Plato vielfach zu widerſprechen, und ganz andre Wege einzuſchlagen, um zu einem haltbaren Lehrgebäude der Philoſophie zu gelangen, ſo müſſen wir ja wohl glauben und annehmen, daß Plato auf Irrwegen ſich befunden, und auf einem Fundament ſeinen Bau aufgeführt habe, das der rechten Haltbarkeit ermangelt. Und ſo wird es denn wohl mit jener alten, von Ariſtoteles ſelbſt erhobnen Beſchuldigung ſeine Richtigkeit haben, daß nemlich Plato mehr dichte als denke[1]), und der Schwungkraft ſeiner Phantaſie diejenigen Beweisführungen übertrage, welche von Vernunfteinſicht hätten ausgehen, und auf beſtimmte Begriffe ſich hätten ſtützen müſſen.

Aus Anſichten und Aeußerungen dieſer Art ſind bekanntlich die heftigſten Streitigkeiten zwiſchen Platonikern und Ariſtotelikern hervorgegangen. Ihre Geſchichtserzählung gehört nicht hieher[2]). Wohl aber müſſen wir den verſöhnenden Punkt zwiſchen den geſpannten Gegenſätzen zu erforſchen und zu erfaſſen ſuchen, damit wir von ihm aus die Größe beider Heroen unverkümmert auffaſſen, und dadurch zugleich die verletzte Philoſophenehre des Plato wieder herſtellen können.

Die oft erneuten Kämpfe zwiſchen Platonikern und Ariſtotelikern konnten vornemlich deßhalb zu keinem Frieden und Verſtändniß führen, weil jede Parthei nur auf die Vernichtung der gegneriſchen Autorität hauptſächlich ausging. Die Platoniker zerarbeiteten ſich, den Ariſtoteles herabzuſetzen, und die Ariſtoteli-

---

1) τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα εἶναι — — κενολογεῖν ἐστι καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς. Ar. met. 11, 5.

2) Hauptſchriften in der reichen Literatur dieſes Streits:

Georg. *Trapezuntius* comparatio Ar. et Pl. Ven. 1523. 8.

Gem. *Pletho* de plat. et arist. philosophiae differ. Baſ. 1574. 8.

Folieta de nonnullis in quibus Pl. ab Ar. reprehenditur. Rom. 1574. 8.

Pag. *Gaudentius* de dogmatum Arist. c. Platonis philos. compar. Flor. 1639. 4.

Bachmann Ar. c. Pl. compar. Nordh. 1639. 4.

Treuner diss. de theol. Pl. et Ar. compar. Jen. 1690. 4.

Weisse de Pl. et Ar. in constituendis summis philos. principiis differ. Leipz. 1828. 8.

ker ließen ſich's eifrig angelegen ſeyn, den Plato zu verkleinern. Und beide verfehlten ihren Zweck. Plato's Größe blieb ſtets eben ſo ungeſchmälert, als die des Ariſtoteles. Es muß demnach, wenn Einſicht in dieſer Beziehung ermöglicht werden ſoll, durchaus für alle Zukunft feſtgehalten werden, daß es abſolut verkehrt und unverſtändig iſt, die Würdigung und Anerkennung des Einen, ohne Hintanſetzung des Andern, für unmöglich zu halten. Zu dem richtigen Urtheil über beide kann man lediglich dadurch kommen, daß man von dem klaren Bewußtſeyn der gleichen Nothwendigkeit, und des gleichen Werthes beider ausgeht.

Wie kommt man aber zu dieſem Bewußtſeyn?

Zunächſt durch den Hinblick auf die gleich großartige und weit verbreitete Wirkſamkeit beider Männer auf dem geiſtigen Gebiet des Lebens.

Plato und Ariſtoteles ſtehen im Alterthum wie die Säulen des Hercules da, über welche hinauszukommen dem Forſchungsgeiſt der alten Welt nicht gegönnt und gegeben war; und ſie werden für alle Zeit die Axen bleiben, um welche alle ſpeculativen Kräfte und Intereſſen ſich ewig ſammeln und bewegen. Alles Philoſophiren gehört ſeinem Sinn und Geiſt nach entweder mehr der platoniſchen, oder mehr der ariſtoteliſchen Schule an, und eine Philoſophie, die beide Gegenſätze vollkommen ausgeglichen in ſich enthielte, dürfte wohl ſchwerlich je entſtehn [1]).

Dieſe fortgehende, und in gleicher Kraft ſich erhaltende Bedeutſamkeit beider Syſteme läßt uns denn darauf ſchließen, daß eben beide dem großen Gang der Entwickelungsgeſchichte des Geiſtes gleich nothwendig, gleich werth und theuer ſind.

Dieß ſtellt ſich, durch folgende Betrachtung, noch beſtimmter heraus.

Wollen wir geiſtige Größen richtig beurtheilen und gegen einander abſchätzen, ſo müſſen wir von dem bibliſchen Princip,

1) vgl. dagegen Fichte Beitr. z. Charakt. d. neueren Philoſ. S. 386. 413 ff.

die Individualitäten zu beurtheilen, als dem entschieden richtigsten ausgehn; wir müssen, nach Analogie des Schöpfers, „ein Jegliches in seiner Art" (1 Mos. 1, 21.) auffassen und würdigen lernen. Demnach dürfen wir zur Beurtheilung Plato's nicht die alberne Prätension mitbringen, er solle aristotelisch denken und schreiben; und vom Aristoteles dürfen wir nicht ungeschickter Weise fordern, er solle platonische Ideen haben und vortragen. Lassen wir vielmehr jeden von Beiden, so wie er ist und seyn will, auf uns wirken, so kann es gar nicht fehlen, daß wir von einem jeden von Beiden den vollen Eindruck des in seiner Art Tüchtigen und Vortrefflichen empfangen. Räumen wir einem Jeden von Beiden dasselbe Recht ein, von seinem Standpunkt, und von seinen Principien aus sein philosophisches Wissen zu construiren, so müssen wir eben bekennen, daß Jeder in seiner Art das kaum Uebertreffliche gemacht und geleistet habe.

Aber diese Bezeichnung: Jeder in seiner Art, — schließt schon eine gewisse Einseitigkeit eines Jeden, eine gewisse Beschränktheit auf das ihm Gemäßeste ein, und spricht dieselbe deutlich aus. Jeder von Beiden hat den Gipfel der Trefflichkeit nur dadurch erreicht, daß er mit ganzer Kraft nur das ergriff und verarbeitete, was seiner Eigenthümlichkeit am angemessensten war; keiner von Beiden wäre musterhaft groß geworden, wenn er nicht in seiner ihm natürlichsten Sphäre sich ausschließlich bewegt hätte. Diese Ausschließlichkeit ist mithin durchaus kein Vorwurf, sondern ein Lob. Denn bei allen creatürlichen Leistungen ist das Hervorbringen des Gediegnen und Vortrefflichen an diese Bedingung geknüpft. Vergebens zerarbeitet sich ein durch Eitelkeit irre geleiteter Trieb, das ihm nicht gesteckte Ziel der Vollkommenheit zu erreichen, an welches einen Andern der Genius ungezwungen führt.

Folglich ist klar, wie trefflich und tüchtig auch die platonische Philosophie, so wie die Philosophie des Aristoteles nicht minder ist, so ist es doch jede nur dadurch, daß sie nicht ist, und nicht hat, was die andre ist und hat; jede zeigt dem Beschauer eine eigenthümliche Vortrefflichkeit, die der andern fehlt. Da nun beide nicht nur neben oder nach einander entstanden sind, und

ſich fortwährend in gleichem Anſehn und Einfluß erhalten haben, ſondern da auch jede, für ſich betrachtet, auf den gleichen Grad der Anerkennung ihrer eigenthümlichen Größe gegründeten Anſpruch macht, ſo iſt es eben gewiß und factiſch dargethan, daß ſie für die Philoſophie überhaupt von gleichem Werth und von gleicher Nothwendigkeit ſind; oder, daß die ariſtoteliſche Philoſophie gar nicht entſtanden, und der platoniſchen an mächtiger Wirkſamkeit gleich gekommen ſeyn würde, wenn die platoniſche als der vollſte, umfaſſendſte und abſolut richtigſte Ausdruck der Philoſophie überhaupt betrachtet werden müßte. So aber ſtellt jede von beiden nur eine Seite und Richtung des allgemeinen philoſophiſchen Wiſſens und Strebens dar; und weder im Ariſtotelismus, noch im Platonismus iſt jenes Wiſſen vollſtändig aufgegangen, oder zur Vollendung und Herausbildung aller ſeiner Momente gekommen.

Aus dieſem objectiven Verhältniß beider Philoſophien zur Wiſſenſchaft und zur Weltgeſchichte erklärt ſich nun auch das ſubjective Verhältniß am Beſten, welches zwiſchen ihren Urhebern ſtatt fand. Dieß war, wie wir bemerkt haben, keineswegs ein freundſchaftliches. Wenn auch die meiſten Anekdoten erdichtet ſind, die ſich auf ihre gegenſeitige Feindſeligkeit beziehn, ſo läßt ſich doch nicht leugnen, daß beide auf einander mit einer gewiſſen Kälte und Ironie zu blicken pflegten [1]). Dieß iſt, nach dem Angeführten ganz begreiflich. Beide waren, wegen ihrer entgegengeſetzten Richtungen und Aufgaben, von Haus aus unfähig, einander zu würdigen im wahren Sinn des Worts. Ariſtoteles verſtand den Plato nicht; und Plato würde ſchwerlich den Ariſtoteles verſtanden haben, wenn er deſſen Schriften geleſen hätte.

Dieſe Behauptung wird Vielen anſtößig ſeyn. Wie reimt ſich das zuſammen, wird man fragen, daß Plato und Ariſtoteles die größten Philoſophen genannt, und doch für unfähig erklärt werden, einander zu würdigen und zu verſtehn? Und wie dürfte man beſonders vom Ariſtoteles ſagen, er habe aus bloßem Un-

1) vgl. Ritter Geſch. d. Phil. 3, S. 5. 118. u. a. m.

verſtand der platoniſchen Philoſophie zu viel Böſes nachgeredet? von ihm, der doch anerkanntermaßen den ſchärfſten und eindringendſten Verſtand beſaß?

Dieſer Einwand, oder dieſes Bedenken wird ſogleich verſchwinden, ſobald man die eben ſo einfache, als für die Geſchichte der Wiſſenſchaft höchſt bedeutungsvolle Wahrheit anerkennt: daß ein jeglicher Geiſt nur *dasjenige verſtehen* kann, im umfaſſendſten Sinn des Worts, was *er organiſch in ſich zu produciren, oder zu reproduciren* im Stande iſt[1]). Das *lebendige Aufgehn* und *Aufleuchten* eines fremden Gedanken im eignen, innerſten Bewußtſeyn iſt das *eigentliche Verſtehn*; alles andre iſt nur ein *Schatten-* und *Wortverſtändniß*, keine *Geiſtesempfindung* der Sache, auf die es ankommt. Verſtehen und verſtehen iſt zweierlei. Die Worte, die Paulus geſchrieben hat, kann jeder Gelehrte überſetzen und commentiren lernen; aber er kann und darf dann noch nicht ſagen, daß er nun den Paulus verſtanden hat; denn das kann Keiner, der nicht einen pauliniſchen Sinn und Geiſt in ſich trägt. Es würde weit beſſer um unſre Exegeſe und Theologie beſtellt ſeyn, wenn ſich die Theologen überwinden könnten, dieſer Wahrheit die Ehre zu geben!

Ariſtoteles ſah und faßte immer nur zunächſt das Nicht-Ariſtoteliſche im Platonismus; das eigentlich Platoniſche blieb ihm geiſtig fremd und undurchdrungen; denn hätte es ſich innerhalb ſeines Bewußtſeyns lebendig hervorbilden ſollen, ſo hätte ja dieß Bewußtſeyn aufhören müſſen, ariſtoteliſch organiſirt und bedingt zu ſeyn, und hätte ein dem platoniſchen ähnliches werden müſſen. Ein platoniſirender Denker konnte Ariſtoteles gar nicht werden, auch wenn er gewollt hätte. Er wollte es aber auch gar nicht, und durfte es auch gar nicht wollen. Denn er würde ſich, wenn er es gewollt hätte, an ſich ſelbſt, und am Geiſt der Geſchichte verſündigt haben. Seine Aufgabe, die er für die Geſchichte zu

1) Daß Ariſt. den Plato nicht recht verſtanden, und einſeitig aufgefaßt habe, ſagt auch *Ritter* Geſch. d. Phil. 3, S. 10. 122. Verſtand doch auch summus Arist. den Thales falſch! Siehe phys. 1, 6. vgl. met. 1, 3.

löſen hatte, war eine ganz andre, als die des Plato; ſein höchſtes Streben durfte nur darauf gehn, ſeinem Beruf zu genügen, ſeine Aufgabe zu löſen. Je eifriger und treuer er nun in dieſem Streben war, deſto weiter mußte er ſich ja vom Standpunkt und Streben Plato's entfernen, da der Geiſt der Wiſſenſchaft in ihm und durch ihn gerade diejenige Seite der Philoſophie herausarbeiten laſſen wollte, von welcher Plato abſtrahirt hatte. Indem er nun in ſeinem klaren Verſtand erkannte, ſowohl daß die Cultivirung der Philoſophie von dieſer Seite höchſt wichtig und weſentlich, als auch daß dieſe Seite des Wiſſens im Platonismus nur angedeutet ſey, und ſo zu ſagen nur als ein nicht entwickeltes Rudiment erſcheine, konnte es gar nicht fehlen, daß die Verabſäumung deſſen, was ihm als das Wichtigſte galt, ihn ein wenig verdroß, und daß er über Plato's philoſophiſche Leiſtungen kein ganz günſtiges Urtheil zu fällen ſich genöthigt fühlte. Eine kleinliche Selbſtgefälligkeit war es nicht allein, welche ſeine theilweis herbe Kritik des Platonismus in ihm erzeugte; es war vielmehr das richtige Gefühl der eignen Größe, Leiſtungsfähigkeit und Verpflichtung. Denn Jeder, der in ſeiner Art das Tüchtige leiſtet, kann eigentlich keine andre und höhere Idee des Tüchtigen haben, als die, nach welcher er ſelbſt arbeitet und ſchafft; weil das, was er leiſtet, dann nicht tüchtig ſeyn würde, wenn es nach einem andern, und nicht nach ſeinem Begriff der Tüchtigkeit gebildet wäre. Daher denn auch jeder Meiſter von Allen, die etwas Vollkommnes machen wollen, ſtillſchweigend erwarten oder verlangen wird, ſie ſollen es ſo machen, wie er es macht. Selbſt Göthe und Schiller, ſo ſehr ſie ſich auch Mühe gaben, einander gewähren, und ſich gegenſeitig Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, konnten doch die ſtillen Prätenſionen dieſer Art nie ganz los werden; Schiller dachte: die Göthiſche Poeſie würde herrlicher und vortrefflicher ſeyn, wenn ſie ein wenig Schilleriſcher wäre; und Göthe meinte ſeinerſeits nicht minder: die Schilleriſchen Leiſtungen würden gediegner und beſſer ausfallen, wenn ſie etwas mehr Göthiſches in ſich hätten; und der ganze Streit der Schillerianer und Göthianer iſt nichts andres, als das ſtarre

Feſthalten und verblendete Verfolgen dieſer zwar ſehr erklärlichen und verzeihlichen, aber von Haus aus unſtatthaften Forderungen. Man ſoll von Cedernſtämmen keine Palmenzweige brechen wollen, und ſoll es Schillern ſo wenig verübeln, daß er nicht göthiſirt, als man es dem Plato vorwerfen darf, daß er nicht den Ariſtotelismus predigt.

Das Verſtändniß, welches wir auf dieſe Weiſe in Abſicht auf das Mißverſtändniß zwiſchen Ariſtoteles und Plato gewonnen haben, kann aber, ſo wie es jetzt noch vorliegt, keineswegs für ein volles und genügendes gelten. Das kann es nur dann, wenn es aus der abſtracten Allgemeinheit, in der es vor der Hand noch daſteht, in's Concrete, und in die Sphäre eines beſtimmten Begriffs übergegangen iſt. Dieſen Uebergang haben wir demnächſt zu bewirken, oder zu verſuchen; wie wir dieſen Verſuch anzuſtellen haben, liegt in der Aufgabe ſelbſt genugſam angedeutet. Es ſoll uns nemlich der Grund und die Nothwendigkeit ſpecieller und beſtimmter, als im Bisherigen, einleuchten, weßhalb ein eigentliches Verſtändniß des Plato bei Ariſtoteles nicht ſtattfinden konnte; es ſoll ferner deutlicher, als vorhin, in die Augen fallen, daß Plato's philoſophiſche Bedeutſamkeit und Größe durch die theilweis mißbilligende Kritik des Ariſtoteles einen weſentlichen Abbruch nicht erleidet, und daß mithin die Vorurtheile, welche gegen den philoſophiſchen Werth des Platonismus noch immer unter uns herrſchen, durchaus im Irrthum ſind, wenn ſie meinen, an der Autorität des Ariſtoteles einen feſten Grund und Boden unter ſich zu haben. Beides wird geſchehn, ſobald ſich die durchgängige Heterogeneität beider Männer als der nächſte Grund des obwaltenden Mißverſtändniſſes, in klaren, individuellen Zügen darſtellt, und ſobald jenes unbeſtimmte, daß ſie in der Philoſophie Entgegengeſetztes erſtrebten, ja erſtreben mußten, in ein anſchaulicheres Was ſich verwandelt hat. Das Ausgehn darauf, eine beſtimmtere Erkenntniß hierüber zu gewinnen, liegt dem Hauptzweck unſrer Aufgabe, das Chriſtliche im Plato zu entdecken, ſo wenig fern, daß vielmehr jeder Vor-

ſchritt in dieſer Unterſuchung, zugleich auch eine Annäherung an unſer Ziel iſt.

Rixner nennt den Ariſtoteles den umgekehrten Plato [1]), und dieſe Benennung läßt ſich in mehr als einer Hinſicht rechtfertigen, oder interpretiren.

Plato's Schreibart kann als höchſt vollendet gelten; das Styliſtiſche erſcheint bei Ariſtoteles faſt ganz vernachläſſigt [2]), und man kann wohl ſagen: abſichtlich. Ariſtoteles will in dieſer Beziehung einen Gegenſatz zu Plato bilden, und nicht blos aus Laune, ſondern aus philoſophiſchen Gründen. Der ſchöpferiſche Geiſt des Platonismus fordert die ſinnlich-lebendige Schönheit der Rede; der nüchterne Kriticismus des Ariſtoteles verbietet ſie.

Reich begabt mit genialer Phantaſie iſt Plato; dem Ariſtoteles fehlt dieſe gänzlich [3]); bei jenem iſt der Geiſt im umfaſſendſten Sinn des Worts das Ausgezeichnetſte; dieſen charakteriſirt der eminenteſte und geſundeſte Verſtand; deßhalb zieht ſich das Denken bei jenem ins Supernaturaliſtiſche und Myſtiſche, während es bei dieſem durch und durch rationaliſtiſch iſt und bleibt.

Plato hat ſeine höchſte Freude am Ganzen und Einen; Ariſtoteles an der Maſſe und Fülle der ſcharf gegen einander abgegränzten Einzelheiten; jener erhebt ſich über die Natur, dieſer verſenkt ſich in ſie, und in die Betrachtung der wirklichen Dinge [4]); ſchauen will jener, und im reinen Anſchaun ſelig ſeyn; dieſer will lernen [5]), und durch immer neues Lernen ein unauf-

1) Rixner Geſch. d. Phil. 1, S. 233.

2) Ritter Geſch. d. Phil. 3, S. 17.

3) Reinhold Geſch. d. Phil. 1, S. 246. Degerando vergleich. Geſch. u. ſ. w. überſ. von Tennemann, 1, S. 110.

4) Daher auch Ariſtoteles ſo oft und ſo treffend alterum ingenium naturae genannt worden iſt, welchen Ausdruck ein geiſtreicher Schriftſteller unlängſt auf folgende Weiſe commentirt hat: Ariſt. hat nie die Welt in Gedanken, ohne die Gedanken in der Welt zu haben. Schmitthenner üb. Char. und Aufg. unſrer Zeit u. ſ. w. (Gieß. 1832.) S. 64.

5) *πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.* etc. Ar. met. 1, 1. — Die Hauptdifferenz zwiſchen Plato und Ariſtoteles läßt ſich auf die

hörliches Vergnügen ſich bereiten [1]); ein unerſättlicher Hunger treibt ihn, Kenntniſſe und Begriffe zu ſammeln, und jede Befriedigung dieſes Triebes iſt ihm der höchſte Genuß [2]).

Plato's Philoſophie geht von der Gewißheit aus [3]); die des Ariſtoteles will ſich zu ihr hinarbeiten; dort bildet ſie den Anfangspunkt und die Urquelle alles Wiſſens, hier ſoll ſie der Schlußpunkt werden, und als der Grund des Wiſſens ſich aufzeigen laſſen; die Philoſophie des Plato ſpiegelt das hellſte, freudigſte Ueberzeugtſeyn ab; die Philoſophie des Ariſtoteles ſtellt eine in Achſelzucken und Reſignirtheit endende Reihe von Unterſuchungen dar [4]). Plato zeugt von der Wahrheit, und für ſie; Ariſtoteles ſucht und fragt ewig unbefriedigt nach ihr; was jenem iſt, will dieſer als ſeyend beweiſen, ohne es jedoch zu können!

Dem Plato iſt es um das Weſentliche zu thun; dem Ariſtoteles um das Urſächliche [5]); dort iſt der Gehalt und Gegenſtand das Bedeutendſte; hier die Form und Methode. Der Platonismus iſt die Einheit aller Wiſſensſubſtanz der alten Welt; von Ariſtoteles iſt die Geſetzgebung für das wiſſenſchaftliche Forſchen aller Zeiten und für alle Disciplinen [6]) ausgegangen; Plato durchbildet und verklärt das Leben [7]); Ariſtoteles gründet und

---

beiden Begriffe: Wiſſenſchaft und Wahrheit zurückführen, und an dieſen deutlich machen. Beide haben bei Beiden einen total verſchiedenen Sinn und Inhalt.

1) *van Heusde* in. phil. pl. 2, 3, p. 68. Ritter a. a. O. S. 18. Reinhold a. a. O. S. 244.

2) Plato nannte den Ar. nur den Leſer. Ritter Geſch. d. Phil. 3, S. 5.

3) rep. 7, 518. c. vgl. Jacobi ſämmtl. Werke, 2, S. 71.

4) Ritter Geſch. d. Phil. 3, 708 ff. *v. Heusde* in. ph. pl. 2, 2, 95. — Die ariſtoteliſche Welt- und Lebensanſicht iſt ohngefähr dieſelbe, wie die des Koheleth.

5) *τὴν σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες.* Ar. met. 1, 1. vgl. *v. Heusde* in. ph. pl. 2, 3, p. 68.

6) Degerando a. a. O. 2, S. 150. „Ariſt. wurde für die Philoſophie, was die Gottheit des Anaxagoras für die Natur geweſen war. Er ordnete einen Stoff, den er nicht hervorgebracht hatte." ebendaſ. S. 151.

7) Aſt Plat. Leben S. 95. *van Heusde* in. ph. pl. 2, 1, p. 6.

beherrscht die Schule [1]); mit Plato schließt sich die Entwickelungsperiode des philosophischen Geistes auf der Stufe der Synthesis von Seyn und Wirken ab; mit Aristoteles beginnt der regressive Gang der zur Selbstständigkeit heraufgebildeten Analysis [2]) durch alles Seyn und Wirken hindurch, in der Sphäre der Reflexion [3]).

Plato philosophirt im Interesse der Gesinnung und für dasselbe; alles Philosophiren ist ihm daher nur Mittel zum Zweck; dem Aristoteles ist das Philosophiren Zweck an sich [4]), und das lebendige Band zwischen Gesinnung und Einsicht reißt er absichtlich entzwei [5]); das Religiöse ist dem Platonismus an- und eingeboren, und recht eigentlich der beseelte Keim, aus welchem sein ganzes Leben sich entfaltet; Aristoteles construirt sich in seinem schon bis zum Ausbau fertigen Wissensgebäude auch eine Art von Theologie, aber aus inhaltleeren Namen und Begriffen.

Dieß sind weder neue, noch unerwiesene Sätze; sie sind

---

1) Ritter Gesch. d. Phil. 3, S. 388.

2) Die Ausdrücke Synthesis und Analysis können leicht mißverstanden werden und Widerspruch erregen, sobald man bei denselben an die sogenannten synthetischen und analytischen Methoden zunächst oder ausschließlich denkt. Denn alsdann wird man sagen: daß beide Philosophen beider Methoden sich bedienten, und daß die analytische dem Plato ganz vorzüglich eigen sey, was allerdings seine Richtigkeit hat. Hier soll aber durch jene Ausdrücke zunächst nur das bezeichnet werden, daß Aristoteles seeirt und anatomirt, während Plato Organisches und Lebendiges in der Welt des Geistes producirt.

3) „Mit Arist. fängt die Periode der Reflexionsphilosophie an." Fries Krit. d. Vern. (a. A.) 1, S. 201. vgl. Kähler Nationalismus und Supernatur. u. s. w. S. 95. „Plato's Schüler Aristoteles, als wollte er den Weg erst bahnen, den seines Lehrers geniale Kraft im Flug zurückgelegt hatte, wandte den ganzen Scharfblick seines Verstandes auf die Oekonomie der Seele, und wurde — — der Vater einer regelmäßigen Kritik und Construction der Wahrheit."

4) Ar. phys. 2, 3. met. 1, 2. u. a. m.

5) Ritter Gesch. d. Phil. 3, S. 10. 48; weßhalb er auch, ganz im Gegensatz zu Plato, keine Unsterblichkeit der Seele lehrt. Ritter a. a. O. S. 386. Zwar hält er diesen Gegenstand in der Schwebe; aber die Consequenz seines Systems läßt über seine wahre Meinung keinen Zweifel zu.

schon oft, und mit gründlichen Nachweisungen versehn, in die Archive der Philosophie und ihrer Geschichte niedergelegt worden; dort wird Jeder dieselben Gedanken, die hier ausgesprochen worden, wieder finden, nur anders ausgedrückt. Ob andre Denker das Wesentliche der besprochenen Heterogeneität schärfer erfaßt, und bestimmter ausgedrückt haben, wenn sie Plato den Philosophen der Vernunft, Aristoteles den des Verstandes nennen [1]), wenn sie jenen vom Unbedingten zum Bedingten fortschreiten lassen, und diesen umgekehrt [2]), wenn sie den Platonismus als Intellectualismus charakterisiren, und den Aristotelismus als Empirismus [3]), oder wenn sie den Plato zu den Idealisten zählen, und den Aristoteles zu den Realisten, ꝛc. ꝛc. — dieß zu ermitteln und zu beurtheilen bleibe dem kritischen Scharfsinn der Leser überlassen; wir wollen zum Schluß der versuchten Charakteristik nur noch die eben so klare, als in der Hauptsache höchst gelungene Darstellung dem Gesagten anfügen, in welcher Göthe die beiden Heroen der Philosophie und ihre Verdienste gezeichnet hat [4]):

„Plato verhält sich zu der Welt wie ein seliger Geist, dem es beliebt, einige Zeit auf ihr zu herbergen. Es ist ihm nicht sowohl darum zu thun, sie kennen zu lernen, weil er sie schon voraussetzt, als ihr dasjenige, was er mitbringt und was ihr so noth thut, freundlich mitzutheilen. Er dringt in die Tiefen, mehr um sie mit seinem Wesen auszufüllen, als um sie zu erforschen. Er bewegt sich nach der Höhe, mit Sehnsucht seines Ursprungs wie-

1) Socher Grundriß d. Gesch. d. phil. Syst. S. 66. und 74.

2) Rixner Gesch. d. Phil. 1, S. 233. Oder wie Tennemann: „Plato ging vom Allgemeinen zum Besondern, Aristoteles vom Besondern zum Allgemeinen." Grundriß d. Gesch. d. Phil. 5t. A. S. 139. — Fast dasselbe Verhältniß, wie im Gebiet der Speculation zwischen Aristoteles und Plato, hat sich im Gebiet der Naturbetrachtung zwischen den zwei ausgezeichnetsten Naturforschern unsres Jahrhunderts wiederholt, zwischen Cuvier und Geoffroy de St. Hilaire. Vgl. hierüber Göthe nachgelass. Wke, 10, S. 202 ff.

3) Plato und Arist. oder d. Uebergang vom Idealismus zum Empirismus. Amb. 1804. vgl. Schelling Phil. und Rel. S. 32.

4) Göthe Farbenlehre (Tüb. 1810.) 2, S. 140.

der theilhaft zu werden. Alles was er äußert, bezieht ſich auf ein ewig Ganzes, Gutes, Wahres, Schönes, deſſen Forderung er in jedem Buſen aufzuregen ſtrebt. Was er ſich im Einzelnen von irdiſchem Wiſſen zueignet, ſchmilzt, ja man kann ſagen, verdampft in ſeiner Methode, in ſeinem Vortrag.

Ariſtoteles hingegen ſteht zur Welt wie ein Mann, ein baumeiſterlicher. Er iſt nun einmal hier, und ſoll hier ſchaffen und wirken. Er erkundigt ſich nach dem Boden, aber nicht weiter als bis er Grund findet. Von da bis zum Mittelpunkt der Erde iſt ihm das Uebrige gleichgültig. Er umzieht einen ungeheuren Grundkreis für ſein Gebäude, ſchafft Materialien von allen Seiten her, ordnet ſie, ſchichtet ſie auf und ſteigt ſo in regelmäßiger Form pyramidenartig in die Höhe, wenn Plato einem Obelisken, ja einer ſpitzen Flamme gleich, den Himmel ſucht [1]).“ —

Und ſo wird es denn nunmehr einleuchtender als vorher geworden ſeyn, wie es kam, und gar nicht anders kommen konnte, als daß Ariſtoteles kein ſonderliches Wohlgefallen an der Philoſophie des Plato fand, und dasjenige am meiſten an ihr tadelte, was er am wenigſten begriff. Was Plato als Erkanntes ausſprach, das fiel dem Ariſtoteles niemals in die Augen, weil er niemals dahin ſah, wohin Plato's Augenmerk unabläſſig gerichtet war, und weil ſeiner anders organiſirten Sehkraft dasjenige ſich niemals offenbarte, was dem Plato immer zuerſt ins Auge des Geiſtes leuchtete. Wie hätte doch alſo Ariſtoteles dem Plato zugeben können, daß er die Wahrheit verkündige, wenn dieſer von Dingen ſprach, die für jenen durchaus nicht exiſtirten?

Den Kern der platoniſchen Philoſophie bildet die Lehre von den Ideen; die ſtärkſte Polemik des Ariſtoteles iſt gegen dieſe Ideen gerichtet, und Ariſtoteles iſt glücklich in dem Wahn, die Nichtigkeit und abſolute Unhaltbarkeit dieſer Ideen auf das Bün-

1) Ohngefähr dieſelben Gedanken deuten die ſchönen Epigramme auf Plato's und Ariſt. Büſten an; in d. Ueberſ. v. Herder, ſämmtl. Wke, z. Liter. und K. 10, S. 104. Trefflich hat auch Raphael den Plato und den Ariſt. in ſeiner Schule zu Athen charakteriſirt, indem er den Plato begeiſtert zum Himmel blickend, den Ariſtoteles ſcharf zur Erde niederſehend dargeſtellt hat.

digſte erwieſen zu haben[1]). Er hat aber in der That durch ſeinen Vernichtungskampf gegen ſie nichts zerſtört, als die plumpen Thongefäße, die ſich ſeine etwas unbeholfene Einbildungskraft von den platoniſchen Ideen gemacht hatte. Ariſtoteles, nichts als Begriffe und Urſachen ſuchend und ſehend, faßte auch die Ideen des Plato in keiner andern, als in der Begriffsform des Urſächlichen auf, und da konnte es denn freilich nicht fehlen, daß ihn ein gewaltiger Abſcheu vor dieſen logiſchen Geſpenſtern befiel.

Womit man umgeht, ſagt das Sprüchwort, das hängt Einem an. Plato konnte das Göttliche nicht los werden; Ariſtoteles das Natürliche nicht. Die Phyſik des Plato iſt ſo zu ſagen nur eine verdichtete Theologie; und die Metaphyſik des Ariſtoteles iſt im Grunde nichts anders, als eine verdünnte, ſublimirte Phyſik[2]).

Wie ſehr auch Plato und Ariſtoteles ſich bemühn, in ihrer Philoſophie das Eine und das Andre zu faſſen und darzuſtellen, ſo iſt doch nicht zu verkennen, daß das Andre bei dem Einen, und das Eine bei dem Andern ein wenig zu kurz kommt; bei Plato die Wirklichkeit[3]), bei Ariſtoteles die Idee[4]). Plato abſtrahirt

---

1) τὰ γὰρ εἴδη χαιρέτω, τερετίσματα γάρ ἐστι. anal. post. 1, 19. vgl. eth. Nic. 1, 4. met. 1, 7. u. a. m. Auch Diogenes machte ſich über die Ideen des Plato luſtig. Diog. La. 6, 53. — Vgl. die Apologie der platon. Ideen gegen die Angriffe des Ariſtot. von Attikus, bei Eus. pr. ev. 15, 13. p. 815. (ed. Vig.)

2) *v. Heusde* in. phil. pl. 2, 3, p. 79.

3) Man würde übrigens gewaltig irren, wenn man dächte, das Sinnliche und Phyſiſche ſey bei Plato ganz ſpiritualiſtiſch. Schon oben iſt bemerkt worden, und weiter unten wird es noch beſtimmter ſich herausſtellen, daß Plato keineswegs ein Spiritualiſt oder Idealiſt ſey, dem das Phyſiſche wenig oder nichts gelte. Wenn Göthe's vorhin angeführte Worte dieſen Sinn hätten oder haben ſollten, ſo müßten wir ſtark dagegen proteſtiren. Mit Recht ſagt Jacobi, daß Plato's Lehre nicht entfernter vom Materialismus ſey, als vom Idealismus. (ſämmtl. Wke, 3, S. 460.) vgl. hiezu Ritter Geſch. d. Phil. 3, S. 716.

4) „Alles außer Gott iſt dem Ariſtoteles nur Materie." Ritter a. a. O. S. 717.

zu sehr von dem Vielen, indem er auf das Eine reflectirt, und Aristoteles kann nicht wieder mit ganzer Kraft zum Einen sich erheben, weil er sich zu tief in die Betrachtung des Einzelnen eingelassen hat; dort fehlt es der Welt, und hier dem Himmel an innerer Wahrheit; bei Plato hat das Irdische, und bei Aristoteles das Göttliche mehr eine Wort- und Gedanken- als eine Sach- und Thateristenz.

Hieraus geht denn nun wohl der hohe Werth und die absolute Nothwendigkeit des aristotelischen Antagonismus gegen Plato zur Genüge hervor; und wir wissen nun, was die Geschichte wollte, als sie in Plato und Aristoteles zwei gleich große, und gleich unentbehrliche, aber doch entgegengesetzte Geistesrichtungen sich entfalten ließ. Und noch anschaulicher, als in theoretischer Beziehung, tritt der unendlich wichtige Dienst, welchen Aristoteles der Welt zu leisten hatte, in praktischer Hinsicht hervor, und diese Seite des Verhältnisses, an sich überhaupt, und für unsern Zweck besonders die wichtigste, ist von den bisherigen Erörterern desselben am wenigsten berücksichtigt und beleuchtet worden. Wir wollen sie, mit wenig Worten, so gut als möglich ins Helle setzen.

Die höchste Vervollkommnung des Menschen und seines Geistes ist nur in und mit der Freiheit denkbar, oder sie besteht vielmehr in dem wahrhaftigen Freiseyn, das wiederum mit dem ewigen Leben identisch ist. Alles also, was den Geist im großen Ganzen der Menschheit, wie im einzelnen Menschen an seiner Freiheit hindert, was ihn sixirt und krystallisirt, was ihn befangen macht und einnimmt, was zum Abgott für ihn wird, über welchen hinaus er nichts denkt und begehrt, ist natürlich jener Vervollkommnung nachtheilig und hinderlich. Nun kann aber nicht blos das Böse dem Geist ein solches Hinderniß werden, sondern auch das Gute; und das letztere, wenn es zur Fessel des Geistes wird, ist weit schwerer zu brechen und zu überwinden, als das erstere. Das erkennen und begreifen leider! die Wenigsten! Und daher rührt der gefährlichste Theil des Unglücks unsrer Zeit. Die Menschen, von den Herrlichkeiten der Cultur und Ci-

viliſation enthuſiasmirt, bilden ſich ein, es brauche nur das Gemeine, Rohe, Schlechte, Sittenloſe und Dumme entfernt zu werden, dann werde ein unaufhaltſames Fortſchreiten zum Vernünftigen und Göttlichen wie von ſelbſt erfolgen. Sie ſehen nicht, daß das Schöne und Gute gerade um ſo gefährlicher für die Geiſtesfreiheit und Veredlung wird, je reiner, edler und glänzender die Form iſt, in der es erſcheint [1]); und wenn man ihnen dieſes ſagt, ſo glauben ſie es nicht. Und doch lehrt es die tägliche Erfahrung, daß es weit ſchwerer hält, einen Tugendſtolzen zu bekehren, als einen Laſterhaften; und daß man viel leichter einen Zöllner von ſeiner Unwiſſenheit überführen kann, als einen Schriftgelehrten.

Gerade das geiſtig Hohe und Vortreffliche bringt dem Bildungsgang des Menſchen wie der Menſchheit auch die größte Gefahr, indem es eine lebhafte und edle, aber auch leicht befangen machende Begeiſterung erzeugt, der das Hohe als das Höchſte gilt. —

Dieſe Gefahr war mit dem Platonismus mehr, als mit irgend einem andern Syſtem verknüpft. Denn nie hat ſich der unſterbliche Geiſt der Philoſophie herrlicher und idealiſcher kryſtalliſirt, als in ihm. Wir können auch die lähmenden Wirkungen ſeines himmliſchen Glanzes auf die Seelen der Menſchen nicht verkennen. Die platoniſchen Ideen ſind in alten und neuen Zeiten gar Manchem das geworden, was den Vöglein unter dem Himmel die Leimruthen ſind. Sie haben nicht drüber hinaus kommen können, und alſo die freie Beweglichkeit ihres Geiſtes eingebüßt [2]). Darum war es durchaus nothwendig, daß ſich dem platoniſchen Enthuſiasmus gegenüber der Kriticismus des Ariſtoteles erhob, und jener centrifugalen Richtung mit centripetaler Kraft entgegen-

---

1) vgl. Dion. ar. überſ. v. Engelhardt 2, S. 9. und beſonders die treffliche Stelle in Tauler's Predigten, (Baſ. 1521.) Bl. 42. Siehe auch deſſ. med. anim. herausg. v. Caſſeder, S. 20.

2) Daß die Polemik des Ariſtoteles gegen den Platonismus zum Theil aus dieſem Grund hervorgegangen ſey, hat Ritter bemerklich gemacht. Geſch. d. Phil. 3, S. 383.

wirkte, um dem Menschengeist seine bedrohte Besonnenheit zu wahren, und ihm den Zugang zur Freiheit offen zu erhalten.

Wehe der Welt, wenn es ihr jemals gelingt, das Hoheprie-sterthum des ächten Platonismus im Gebiet des Geistes ganz zu stürzen, um die goldnen selbstgemachten Kälber aus empirischen Stoffen und Begriffsformen der Aristotelik als die alleinigen Göt-ter anzubeten; aber wehe ihr nicht minder, wenn dem göttlich-geistigen Leben des platonischen Weltbewußtseyns gegenüber die kritische Meisterkraft und Thätigkeit des aristotelischen Sach- und Menschenverstandes wirksam zu seyn aufhörte!

„Was sind nun also Plato und Aristoteles? Diener sind sie, wie der Herr einem Jeglichen zu seyn gegeben hat." (1 Kor. 3, 5.

Zweites Capitel.

Andeutungen zu einer lebendigen Wahrnehmung der Größe Plato's.

An das negative Verfahren bei der Werthbestimmung des Plato muß sich ein positives nothwendig anschließen. Haben wir die Hindernisse wegzuräumen uns bemüht, welche der Auffassung seiner wahren Größe und Bedeutsamkeit entgegenstehn, so müssen wir nunmehr einen Standpunkt einzunehmen suchen, der uns diese Größe deutlich erblicken läßt. Und dieß um so mehr, als wir eines lebendigen Eindrucks von derselben gar sehr bedürfen, wenn wir unsern eigentlichen Zweck erreichen wollen. Wir wol-len das Christliche in ihm und in seiner Philosophie erfassen. Der Begriff des Christlichen ist aber mit dem Begriff des wahrhaft Großen und Bedeutungsvollen so nahe verwandt, daß wir durch diesen in der Regel schnell und sicher zu jenem gelangen. Na-mentlich ist dieß bei Plato der Fall; in dem, was ihn als groß erscheinen läßt, schimmert das Christliche fast überall hindurch.

Die vollständige Erkenntniß von der Größe eines Man-nes und seines Geistes geht aus einer zwiefachen Betrachtung hauptsächlich hervor; aus der Betrachtung seiner Thaten, und

ſeiner Mittel. Um ein vollſtändiges Bewußtſeyn von Plato's welthiſtoriſcher Größe zu gewinnen, müßten wir demnach zuerſt einen umfaſſenden Begriff zu erlangen ſuchen von dem, was Plato gewirkt und geleiſtet, und dann zweitens, womit und wodurch er dieſe Leiſtungen hervorgebracht hat, durch welche inneren und äußeren Bedingungen er das geworden iſt, was er war und iſt. Wollten wir das Erſtere erkennen, ſo müßten wir die Blicke von ihm aus in die Breite und Weite lenken, und auf das, was ſich ſeinen Leiſtungen Aehnliches neben und nach ihm zeigt; wir müßten ausmeſſend und abwägend, unterſcheidend und vergleichend zu Werke gehn; denn der Grad der Größe kann ja nur dadurch beſtimmt werden, daß wir mehrere Größen neben einander betrachten. Das Letztere zur Einſicht zu bringen, müßten wir von ihm aus zunächſt in ſeine Vorzeit, und dann in ſein eignes Innere blicken, und müßten auf die Anregungen und Förderungen ſowohl, die er von außen und innen empfing, als auch auf die Hemmungen und ungünſtigen Umſtände achten, mit denen er in und außer ſich zu kämpfen hatte.

Welch ein ganz anderes Urtheil, als jetzt, würden wir dann über Plato zu fällen im Stande ſeyn, wenn eine gründliche und genügende Erörterung dieſer Momente ſtatt gefunden hätte! wenn das Verhältniß des Platonismus nicht blos zu der Philoſophie ſeiner Zeit und der unſrigen, ſondern auch zur Bildungsgeſchichte des menſchlichen Geiſtes, und der Menſchheit überhaupt ausgemeſſen und beſtimmt wäre! wenn ſich die platoniſche Philoſophie in ihrer genetiſchen Beziehung auf die alte heidniſche Vorwelt, auf den Orientalismus einerſeits, und den Hellenismus andrerſeits, und ganz beſonders auf den Atticismus deutlich herausſtellte! wenn ein anſchauliches Bild von Plato, dem Griechen, dem Menſchen, dem Philoſophen vor uns ſtände! wenn wir der Entfaltung ſeiner Ideen aus ſeiner geiſtigen Organiſation, ſo wie aus ſeinen Studien und Erfahrungen, und aus ſonſtigen befruchtenden Einwirkungen möglichſt genau nachkommen könnten [1])!

1) Folgende Punkte und Verhältniſſe, von denen, den Gränzen unſrer Aufgabe gemäß, in der gegenwärtigen Schrift, nur einige genauer erwogen,

Aber eine Conſtruirung des Begriffs von Plato's Größe von ſo umfaſſender Art, würde die Gränzen unſrer gegenwärtigen Aufgabe, und unſre Kräfte bei Weitem überſteigen. Wir müſſen und wollen uns mit einigen Andeutungen begnügen, die etwa zum weiteren Nachforſchen anregen können. Das aber wollen wir uns angelegen ſeyn laſſen, daß unſre Wahrnehmung der Größe Plato's, wie unvollſtändig ſie auch immer ſeyn mag, eine lebendige ſey oder werde!

Dem lebendigen Erkennen ſteht das todte Hinnehmen einer entgegengebrachten Vorſtellung gegenüber. Lebendig iſt diejenige Erkenntniß, die mit einer hellen geiſtigen Empfindung derjenigen Sache ſich verknüpft, um welche es ſich handelt. Nur was von einem zuerſt beſeelten Punkt in unſerm Bewußtſeyn aus, das ganze Leben unſres Bewußtſeyns klar und merklich durchdringt, können wir ein wahrhaftes Lernen oder Verſtehen nennen.

Verſuchen wir es demnach, denjenigen Punkt unſres Bewußtſeyns zu treffen, in welchem ſich aus einem empfangnen le-

---

andre blos berührt, einige gar nicht berückſichtigt werden konnten, würden demnach hauptſächlich zu erörtern ſeyn:

1) Verhältniß der Philoſophie zum Hellenenthum überhaupt,
2) zur attiſchen Geſchichte ins Beſondre;
3) Naturindividualität des Plato; ſeine Erziehung, Reiſen, Studien, Schickſale;
4) Einwirkungen philoſophiſcher Schulen auf Plato, und die Bildung ſeines Syſtems; zunächſt Einwirkung des Sokrates und der Sokratiker;
5) der Pythagoräer, Eleaten, Sophiſten.
6) Verhältniß Plato's zu dem Leben ſeiner Zeit, und zu dem Volk;
7) zu den alten Dichtern, und Myſterien;
8) zur erſten, und zur ſpätern Akademie;
9) Vergleichung des Platonismus mit den bedeutendſten philoſ. Erſcheinungen nach ihm; beſonders mit der Ariſtotelik; mit dem Stoicismus und dem Neuplatonismus;
10) Abmeſſung des Platonismus und des Chriſtenthums gegen einander;
11) Einfluß des Platonismus auf die geſammte Philoſophie und auf die Geſchichte der Literatur,
12) auf die Geſchichte der Menſchheit, und der menſchlichen Seele.

bendigen Eindruck die Ahnung von Plato's Größe immer heller und mächtiger entfaltet!

Schwerlich wird das Gefühl einer außerordentlichen Größe der erſte Eindruck ſeyn, welchen Plato auf uns, bei der erſten Bekanntſchaft, die wir mit ihm machen, hervorbringt. Dieß iſt vielmehr wohl ziemlich allgemein das Gefühl einer getäuſchten Erwartung. Denn überhaupt pflegt der Eindruck von den Gegenſtänden, die uns lange Zeit als groß und herrlich gerühmt worden ſind, hinter den Vorſtellungen zurück zu bleiben, mit welchen wir zu ihrer Beſchauung herantreten. Viele freilich wollen dieß weder ſich, noch Andern geſtehn, indem ſie ſich ſchämen, dasjenige kalt und empfindungslos betrachtet zu haben, worüber ſich Andre mit Wärme und Entzücken äußern; und dieſe falſche Schaam wird denn nur gar zu leicht eine Quelle der Unwahrheit gegen Andre, und gegen ſich ſelbſt! man lügt ſich und Andern Empfindungen vor, die man nicht gehabt hat!

Mit nicht geringen Erwartungen nehmen wir Plato's Schriften zur Hand. Wie geſpannt ſind wir ſchon auf den Genuß, den uns fein von Alters her gerühmter Styl verſchaffen ſoll! Haben wir ihn nicht oft und frühzeitig die attiſche Biene nennen hören? Knüpft ſich nicht an dieſen Namen die Erinnerung an die artige Fabel von dem Bienenſchwarm, der ſich auf die Lippen des am Hymettus ſchlafenden Knaben niedergelaſſen haben ſoll [1])? War es nicht ſprüchwörtlich bei den Alten, — bei ihnen! die doch fürwahr in dieſem Betracht als ſachverſtändige Richter gelten können! — daß Zeus, wenn er hätte griechiſch reden wollen, wie Plato geſprochen haben würde [2])?

Kaum dürfte aber die gerühmte Schönheit des platoniſchen Styls einem uneingenommenen Gemüth auf den erſten Anblick einleuchtend werden. Zwar wird es eine gewiſſe Feinheit, Fülle,

1) Val. Max. 1, 6. Plin. h. n. 11, 9.

2) Amm. Marc. 22, 16. Cic. or. 3. 19. vgl. de Or. 1, 11; 3, 34. u. a. m. — Er wurde auch, wegen der Schönheit ſeiner Darſtellung der Homer unter den Philoſophen genannt. Cic. tusc. 1, 32. Vgl. über ſeinen Styl Quint. inst. 10, 1.

Kraft und Lebendigkeit des Ausdrucks nicht verkennen können; aber im Allgemeinen wird es die hohe Befriedigung nicht empfinden, die es ſich verſprach; und manches Einzelne wird ihm nichts weniger als lobenswerth erſcheinen. Beſonders wird es an einer gewiſſen, unnöthig ſcheinenden Breite öfters Anſtoß nehmen; ſo ganz unrecht, meint es dann wohl, mögen die Tadler und Gegner unter Plato's Zeitgenoſſen doch nicht haben, wenn ſie ſeinen Namen von der Breitflüſſigkeit ſeines Vortrags und ſeiner Schreibart ableiten [1]).

Auch die gerühmte Sokratiſche Unterredungsweiſe, für welche doch die platoniſchen Dialoge als Quelle und Muſter gelten, wird bei Vielen den gehegten Erwartungen nicht ganz entſprechen. Unſere moderne Katechetik bezeichnet es als einen Fehler, wenn die Fragen ſo geſtellt werden, daß nur mit Ja und Nein darauf geantwortet werden kann. Und ganze Seiten lang vernimmt man von denen, mit welchen der Sokrates des Plato ſpricht, nichts, als ganz kurze Bejahungs- oder Verneinungs-Formeln. Zwar ſtößt man nicht ſelten auf wirklich unübertreffliche Entwickelungen der Begriffe, die durch ein eben ſo gemeſſenes und gerades, als klares und lebendiges Fortſchreiten höchlich erfreuen; — man denke nur an das Geſpräch über die Lehrbarkeit der Tugend im Protagoras, an den Beweis des Satzes im Gorgias, daß Unrecht leiden beſſer ſey, als Unrecht thun, an das Herausfragen des mathematiſchen Lehrſatzes im Meno [2]) u. a. m. —

1) διὰ τὴν πλατύτητα τῆς ἑρμηνείας. Diog. La. vit. Pl. (Pl. ed. bip. 1, p. IV.) — Plato hieß eigentlich Aristocles. Andre Ableitung ſeines Namens von πλάσαι bei Athen. deipn. 11, p. 505. — Das Ueberfließende und Luxuriöſe des plat. Styls tadelt auch Dion. Halic. in ſ. Brief an d. Pompejus; ſiehe bei *Bruck.* hist. phil. 1, p. 655. So tadelte Dicaearchus das φορτικὸν im Phädrus; Olympiodorus ſuchte es mit dem jugendlichen Alter zu entſchuldigen, in welchem Plato dieſen Dialog geſchrieben. Diog. La. 3. 38.

2) Aſt (Plat. Leben S. 403.) tadelt dieſe Stelle, vielleicht etwas zu herb: „dieſes Probeſtück der ſokratiſchen Mäeutik iſt ſehr ſchlecht ausgefallen." u. ſ. w. Gewöhnlich wird es ſehr hochgeſtellt, weßhalb auch Bieſter bei ſeiner durch Friedrich d. Gr. veranlaßten Ausgabe platoniſcher Dialoge den Meno als Fundament oder Katechismus der Denklehre wählte.

aber leugnen läßt ſich doch nicht, daß in vielen Dialogen nichts entwickelt wird, und daß ſich die Antwortenden nur zuhörend und zuſtimmend, alſo paſſiv verhalten [1]).

Und wenn nun die Art des Vortrags, wenigſtens im Anfang der Bekanntſchaft, die günſtige Meinung für Plato eher herabſtimmt, als erhöht, ſo muß dieſes bei der Betrachtung der Gegenſtände und Materien, welche in den Dialogen verhandelt werden, wohl noch mehr der Fall ſeyn. Denn wenn man Plato als einen der tiefſten und geiſtreichſten Denker oft hat rühmen hören, ſo macht man ſich doch wohl auf die Erörterung der tiefſten und bedeutendſten Fragen bei ihm gefaßt, und hofft über die höchſten und intereſſanteſten Probleme Aufſchluß bei ihm zu erhalten. Nun findet man zwar allerdings in ſeinen Werken ſehr ſchöne und lichtvolle Gedanken über die göttliche Weltordnung, über den Adel und Werth der Tugend, über die Unſterblichkeit der Seele, und ihre Seligkeit im reinen Anſchaun des Göttlichen und Ewigen; meiſtentheils ſind aber dieſe Dinge mehr in eine dämmernde Ferne geſtellt, ſtatt daß ſie den Vordergrund der Unterſuchungen einnehmen und ausfüllen ſollten; und ein großer Theil ſeiner Dialoge bezieht ſich nicht unmittelbar auf dieſe, ſondern auf ge-

1) Die auffallende, innere und äußere Verſchiedenartigkeit der platoniſchen Dialoge, hat ſeit den älteſten bis auf die neuſten Zeiten verſchiedene Eintheilungen derſelben in mehrere Claſſen hervorgerufen. vgl. Aſt Plat. Leben, S. 43. — Lediglich in Abſicht auf ihren ſtyliſtiſchen Charakter, und abgeſehn von ihrer übrigen Beſchaffenheit, wird ſich der Leſer, ſie in drei Hauptclaſſen zu bringen, gar bald bewogen fühlen; nemlich in die der vollendet dramatiſchen, in die der trocken unterſuchenden, und in die der mittelmäßig belebten, oder eine gewöhnliche Unterredungsweiſe führenden. Die der 1ſt. und 2t. Claſſe ſtehen weit von einander ab, die der 3t. nehmen die Mitte ein. Nur bei denen der 1ſt. Claſſe iſt die dialogiſche Form mit unnachahmlicher Meiſterſchaft gebildet; bei denen der 2t. nnd 3ten hat Plato das Dialogiſche faſt ganz und gar, oder großentheils vernachläſſigt. Geſpräche aus dieſen beiden Claſſen muß man alſo nicht nehmen, wenn man die Schönheit des platoniſchen Dialogs empfinden, oder ein Urtheil darüber fällen will. Die Erörterung der Gründe, die den Plato zu ſo verſchiedner Behandlungsweiſe der dialog. Form, und zur Dialogiſirung ſeiner ganzen Philoſophie bewogen, gehört nicht hieher.

wöhnliche, und dem gewöhnlichen Leben näher liegende Gegenstände [1]). Wen, der aus den Schulen und Werken unsrer Philosophen an's Studium des Plato sich begiebt, sollte es nicht ein wenig wundern, bei ihm, statt rein metaphysischer und speculativer Erörterungen, weit ausgesponnene Unterredungen über den stylistischen Werth rhetorischer Producte, über die Natur des Vergnügens, über Tapferkeit und Mäßigung, über Sprachgebrauch und Etymologie, über Freundschaft und Liebe u. dgl. mehr zu finden? Interesse haben ja freilich auch diese Verhandlungen wohl; die Weisheit gewähren und offenbaren sie doch aber, wie es scheint, nicht, die man von dem weltberühmten Philosophen erwartete, und zu erwarten berechtigt war!

Um so weniger, als fast sämmtliche Dialoge zu keinem befriedigenden Abschluß gelangen, zu keinem klaren und handlichen Ergebniß führen, wie schon Cicero bemerkt und beklagt hat [2]). Fast die meisten Unterredungen brechen da ab, wo die Verhandlung am anziehendsten wird, und wo man auf die vollständige Lösung der gestellten Aufgabe hofft. Die Sprechenden kommen nach langen Hin- und Herwendungen der Rede doch zu keinem Ziel, und scheinen, trotz aller versuchten Fassungen des rechten Begriffs, ihr Bewußtseyn doch mit nichts Anderem bereichert und erweitert zu haben, als mit dem deutlichen Erkennen ihres eignen Nichtwissens, und der Unhaltbarkeit der fremden, bisher geltenden Meinungen. Erfreulich ist es nun für ein forschbegieriges und

1) Auch die Bibel stimmt die Gefühle gar mancher Leser herab, weil sie ihre Erwartungen täuscht hinsichtlich der religiösen Lehren und Aufschlüsse. Denn gar Viele erwarten von einem Buch, welches göttliche Offenbarung heißt, die Mittheilung ganz außerordentlicher Aufschlüsse, und Befriedigung ihrer speculativen Wißbegierde. Wenn sie nun finden, daß die Bibel wenig eigentliche Lehren über die göttlichen Dinge, und dagegen viel Geschichtserzählungen von anscheinend geringen Ereignissen giebt, so werden sie verdrießlich, und wollen es ihr weder glauben noch zugeben, daß sie Offenbarung sey oder enthalte. vgl. hierüber Hamann's Werke 1, S. 72.

2) Cic. ac. qu. 1, 12. in platonicis scriptis nihil affirmatur, in utramque partem multa disseruntur, de omnibus quaeritur, nihil certi dicitur.

auf wahre Belehrung gespanntes Gemüth durchaus nicht, mit der nur noch bestimmter, als zuvor gefühlten Leere im Geist davon zu gehn. Man fühlt in dieser Hinsicht etwa dasselbe Mißbehagen, als wenn dem zur Nachtzeit Suchenden das Licht gerade in dem Augenblick verlöscht, wo es ihm am nöthigsten war, und am hülfreichsten hätte werden können.

Mögen es nun diese oder andre Punkte seyn, welche eine gewisse unbehagliche oder ärgerliche Stimmung in der Seele dessen hervorrufen, der mit freudigen Erwartungen den platonischen Lehrsaal betrat: genug, es ist eben so natürlich, als wie wir bald sehn werden, erklärlich, daß wir uns durch Plato anfangs keineswegs vollkommen befriedigt und erbaut fühlen. Denn es verhält sich mit dem Geschmack an geistigen Vortrefflichkeiten ziemlich eben so, wie mit dem sinnlichen Geschmack an sogenannten Delicatessen. Demjenigen, der sie zum erstenmal genießt, wollen sie nicht recht munden; nur dann erst weiß er ihren Werth zu schätzen, wenn er durch mehrmaliges Genießen die rechte Geschmacksfähigkeit für dergleichen Dinge in sich hervorgebildet hat.

Wie nun aber die Sonne, wenn sie ihren niedrigsten Standpunkt im Winter erreicht hat, von diesem aus allmählig wieder zu ihrer sommerlichen Kraft und Höhe emporsteigt, so wird sich auch wohl unser Gemüth von jener kritischen Herabstimmung zu einer allmählig wachsenden Erkenntniß und Empfindung des wahrhaft Großen im Plato erheben, wenn es nemlich Vernunfttreue genug besitzt, um die ersten ungünstigen Eindrücke ruhig auszuhalten und zu überwinden. Denn das ist wohl ziemlich das größte Unheil in unsrer, die Vernunft mit Worten preisenden, und mit Thaten höhnenden Zeit, daß man nicht ihre Treue, sondern die Launenhaftigkeit des eitlen Verstandes ehren, und ihm unbedenklich alle Opfer bringen zu müssen glaubt, die er despotisch fordert. Die gerühmte Stärke unsres kritisirenden Verstandes besteht gar häufig in nichts Anderem, als in seiner innern Schwäche und Widerstandslosigkeit; unfähig, den ersten starken Eindrücken sogenannter einleuchtender Wahrheiten gegenüber sich zu behaupten, giebt er den andringenden Zweifeln Alles

Preis, was ſie ihm entreißen wollen, und ſucht ſeine Unfähigkeit, ſie gebührend abzuweiſen, gar ſchlau hinter dem Anſchein eines ſcharf prüfenden Verfahrens zu verſtecken, welches die Unhaltbarkeit des unbedenklich Hingegebnen dargethan habe. Daß alle göttliche Wahrheit, wie Göthe treffend bemerkt [1]), von vorn herein widerhaarig ſey, und ihrer Natur nach ſeyn müſſe, wird entweder geradezu geleugnet, oder unbeachtet gelaſſen und vergeſſen.

Was wird nun wohl zuvörderſt im verſtimmten Leſer ſeine geſunkene Freude am Plato wieder heben und neubeleben können?

Wir Deutſchen haben von Haus aus viel Sinn für's Ernſte und Moraliſche. Und ſo iſt denn der ſittliche Ernſt des Plato wohl ganz beſonders geeignet, wohlthuend auf uns zu wirken. Auf den Adel ſeiner Seele, auf die Strenge und Reinheit ſeiner Geſinnung, auf ſeinen Ernſt und Eifer für alles Schöne und Gute haben wir ſchon oben gebührend hingeblickt (S. 62.); und wir dürfen daher nur an ſeine ſittliche Liebe zu den höchſten Gütern unſres Lebens, und an den männlich wackern Zorn zurück denken, der ihm aus den Augen blitzt, wenn er dem Schlechten und Gemeinen kämpfend entgegentritt, um eine Wendung unſrer Anſichten über ihn zu ſeinen Gunſten in unſrer Seele zu bewirken.

An dieſen erſten kleinen Kern der Bewunderung oder Anerkennung des ſittlich Großen im Plato, treten dann wohl bald andre Elemente heran, aus denen ſich eine beſſere Vorſtellung auch von ſeiner ſchriftſtelleriſchen und philoſophiſchen Größe bildet.

Wen in einer empfänglichen Stunde und Stimmung der volle friſche Anblick jenes unvergleichlichen Bildes erfreut, welches Plato im Phädrus von dem Roſſegeſpann im himmliſchen Leben der Seele entworfen hat [2]), und wer mit ungetheilter, unbefangner Seele dem Eindruck ganz ſich hingiebt, welchen die wunder-

1) Göthe nachgelaſſ. Wke, 9, S. 73.

2) Phaedr. 246. b. ff. — Das Bild iſt ohne Zweifel mit Hinblick auf homeriſche Stellen entworfen; Il. 1, 423; 16, 145; 17, 443; 24, 277. u. a. m.

voll glänzende, und doch ſo myſteriöſe Pracht dieſes Bildes hervorzubringen fähig iſt: — wird er ſich nicht mächtig ergriffen, und ſeine ganze Seele wie von Geiſt und Feuer durchdrungen fühlen? Wird er nicht, je mehr er dieß Gefühl ſich auszulegen, und in ein klares Bewußtſeyn ſich umzuſetzen ſtrebt, um ſo mehr auch ſtaunend inne werden, welche Stoffe und Kräfte bei dieſem Erzeugniß des platoniſchen Geiſtes auf das Glücklichſte zuſammenwirkten, um ſo mächtige und ſo harmoniſche Gedankenſchwingungen in allen verwandten Seelen aller Jahrhunderte hervorzubringen?

Der hohe Flug der platoniſchen Begeiſterung, von welchem wir Mancherlei gehört haben [1]), — hier empfinden wir ſeine lebendige Gegenwart und Macht. Die dichteriſche Fülle und Schönheit ſeiner Sprache, die uns an manchen Stellen ſeiner Werke zu fehlen ſchien, — hier tritt ſie uns in ihrer ganzen Herrlichkeit entgegen. Die geiſtvolle Tiefe ſeiner Gedanken, von der wir uns nicht überall in ſeinen Schriften angezogen fühlten, — hier enthüllt ſie uns mit einem male ihren kaum zu ergründenden Reichthum!

Was eine gelungene Ouvertüre für ein gutes Tonſtück, das iſt der Phädrus für Plato's Werke. Iſt uns der Sinn und Geiſt dieſes Dialogs hell im Bewußtſeyn aufgegangen, dann werden wir uns bald im Gebiet des platoniſchen Geiſtes und Strebens zurecht finden, und die eigenthümlichen Vortrefflichkeiten deſſelben erkennen und verſtehen lernen. Denn wir werden, je tiefer wir in den Gehalt des Phädrus eindringen, deſto deutlicher auch wahrnehmen, daß es keineswegs weder die hohe Begeiſterung, noch die poetiſch ſchöne Diction ausſchließlich oder hauptſächlich iſt, was uns beim Leſen dieſes Geſprächs ſo ungemein ergreift. Ginge unſre Empfindung von dieſen beiden Motiven zunächſt oder ausſchließlich aus, ſo würde ſie mehr eine flüchtige Wallung ſeyn, als ein ſteigendes Wohlgefallen des Geiſtes. Sie iſt aber das

1) vgl. *Hansch* de enthusiasmo Plat. Leipz. 1716. 4. *van Heusde* in. phil. pl. 1, 1, p. 124 ff.

Letztere. Wie ſehr auch das Herz für jenen jugendlichen Erguß eines reichen Geiſtes erwärmt ſeyn, und für die Schönheiten deſſelben zeugen und ſprechen mag, der Geiſt, und die ruhig beſonnene Betrachtung legen ein nicht minder ſprechendes Zeugniß dafür ab.

Bei allem Feuer und Flug der Gedanken — welch' eine Haltung und Beſonnenheit! Bei dieſem Strom und Drang von Bildern, — welch' ein klarer und umſichtiger Gedankengang! Bei dem tiefſinnigen Ernſt jener alten Mythen und Philoſopheme, — welch' eine friſche Anmuth und Grazie in der Darſtellung! In dieſen Dichtungen der Phantaſie, — welche Wahrheit! welche Natur! Es iſt unmöglich, daß die Seelenzuſtände derer, die von der Liebe ergriffen und getroffen ſind, durch irgend eine Kunſt oder Sprache treuer, lebendiger, wahrer[1]) geſchildert werden können, als es im Phädrus geſchehn iſt. Es iſt, als hätte das Bewußtſeyn eines Liebenden ſein eignes Innerſte erfaßt und offenbart.

Und iſt es denn blos die treue Abſpiegelung eines rein menſchlichen Gefühls, was dieſem Dialog die innere Wahrheit giebt, mit welcher er unſer Gemüth anſpricht? Weckt er denn nicht einen Ton in unſrer Bruſt, der zwar oft lange ſchläft, ja zuweilen für immer in unſerm Innern verklungen zu ſeyn ſcheint, der aber, einmal angeregt, nicht blos das ganze innere Leben fort und fort durchzieht, ſondern auch als der Grundton unſrer Seele und unſres wahren Weſens in freudiger Gewißheit von uns anerkannt wird? Die Seele hört ſo gern von ihrem himmliſchen Urſprung erzählen; und ſie weiß und fühlt auch, ſobald man ihr nur auf die rechte Weiſe davon erzählt, daß dieſe Rede die lauterſte Wahrheit ſey, wie poetiſch und myſtiſch ſie auch ſonſt klingen mag!

Laſſen wir uns nun nach ſo mächtigen und nachwirkenden Eindrücken, auf ein genaueres Studium der platoniſchen Werke ein, ſo finden wir allgemach, daß ſie wirklich die hohen Vorzüge haben, die man in alten und neuen Zeiten ihnen beigelegt hat.

---

1) vgl. Aſt Plat. Leben, S. 99.

Vergleichen wir, was den Styl und die Darſtellung betrifft, das letzte und reifſte Werk des platoniſchen Geiſtes mit ſeinem erſten und ſchwunghafteſten, die Republik mit Phädrus, ſo können wir nicht umhin, bei allem dichteriſchen Glanz des letztern, dennoch die Republik ſtyliſtiſch höher zu ſtellen als dieſen [1]). Denn die Republik beſitzt alle Schönheiten jenes jugendlichen Productes, ohne ſeine Fehler zu haben. Noch glüht das Feuer des Geiſtes ungeſchwächt, das jenes ſchuf; noch ſtrömen die reichſten Bilder aus den friſchen Quellen der Phantaſie; noch bewegt ſich im ſichern Gang die Rede mit ungezwungener Anmuth fort. Aber wenn dort der Schwung der Gedanken dem Excentriſchen zum Theil nahe kam, ſo bewegt er ſich hier in gleichmäßigerer Beſonnenheit, ohne jedoch an innerer Schwungkraft einzubüßen. Wenn dort die Pracht der Darſtellung und des Ausdrucks hin und wieder ins Luxuriöſe ging, ſo erſcheint ſie hier, in gehaltener Mäßigung, ohne jedoch ins Matte, Aermliche und Dünne zu fallen. Und noch kernhafter und concreter als dort, treten hier Perſonen, Weltverhältniſſe und Charaktere heraus! mit nicht geringerer Klarheit und überzeugender Kraft werden hier die wichtigſten Angelegenheiten des Lebens beſprochen, die inhaltreichſten Fragen und Punkte erörtert!

Zwiſchen der Republik und dem Phädrus aber, welch' eine anſehnliche Reihe gediegener Producte von Plato's ſchriftſtelleriſchem Talent! Sie tragen ſämmtlich, die unächten und untergeſchobenen ausgenommen, das Gepräge der ächten Claſſicität an ſich, das wir dann nicht mehr verkennen werden, wenn wir uns durch ein ernſtliches Studium der Alten überhaupt, und des Plato ganz beſonders, der falſchen Anſichten und Geſchmacksrichtungen je länger je mehr entſchlagen, die in unſrer neuen Literatur großentheils herrſchend geworden ſind, und mehr oder minder auf uns alle einwirken.

Schön und reich, doch eigentlich ohne Prunk und Putz und Ueberladung, geſtaltet ſich der Ausdruck in Plato's Werken, und

1) vgl. hierüber Schleiermacher in d. Einl. z. Ueberſ. d. Rep. S. 9.

behält faſt in allen ſeinen Schriften die gleiche Würde und Abrundung bei. Die Darſtellung erlahmt und ermattet nicht an der einen Stelle, um ſich an der andern deſto lebhafter aufzuſchwingen; ſie bereichert und verſchönert das Einzelne nicht, auf Unkoſten des Ganzen. Nirgends legt es Plato, wie ſo manche Lieblingsautoren unſres Publicums, darauf an, die monologiſchen Intereſſen[1]) der Leſer zu beſtechen, und durch anſprechende Sentenzen, beliebte Gemeinplätze, oder paradirende Schildereien zu gewinnen. Was anfangs als eine gewiſſe Breite mißfällig war, zeigt ſich bei näherer Betrachtung als eine in der Natur der Converſation gegründete Eigenſchaft, welche außerdem dem philoſophiſchen Zweck der gründlichen und allſeitigen Erörterung ſchwieriger Gegenſtände dient[2]). Immer ſind es überhaupt nur Vernunft- und Sachmotive, von denen Plato ſeinen Griffel leiten läßt; niemals läßt er ſich von der Eitelkeit, oder von einſeitiger Verliebtheit in gewiſſe pikante Sätze oder Gedanken, oder von plötzlichen Einfällen und Wallungen ſeine Gedanken und Worte dictiren. Am wenigſten aber iſt das Buchmachen, wie es beſonders h. z. T. in großer Vollkommenheit und Allgemeinheit betrieben wird, ſeine Sache und Herzensangelegenheit. Er ſchreibt nicht, um zu ſchreiben, und am Geſchriebnen ſich zu freuen, oder um ſich Schriftſtellerruhm und einen unſterblichen Namen zu erwerben; nicht die Autorſchaft betrachtet er als ſeinen eigentlichen und höchſten Beruf, ſondern das geiſtige Wirken durch das lebendige Wort, und durch die Geſtaltung ſeines ganzen Lebens zu That und Lehre. Alles Schriftliche ſchlägt er, im Vergleich hiermit, nur gering an; das Geſchriebene iſt nach ſeiner Anſicht tod und arm, wenn es nicht vom Hauch einer befreundeten Seele ergriffen und durchdrungen wird; und nicht ſowohl um durch ſeine Bücher ſeine Weisheit und Lehre in der Welt zu verbreiten, als vielmehr um hin und wieder empfängliche

1) vgl. Ad. Müller's verm. Schriften, (Wien 1812.) 2, S. 6.

2) vgl. was Plato ſelbſt zur Rechtfertigung dieſer Breite anführt, Theaet. 172. e. 195. b. beſonders aber Polit. 264. a. 286. c. d.

Geiſter anzuregen, und zu neuem Erkennen des ewig Wahren und Schönen aufzureizen, wollte er den todten Buchſtaben die Funken und Ideenkeime ſeines Geiſtes einverleiben [1]).

Wo hat denn nun wohl, wenn dem ſo iſt, Plato in literariſcher und ſtyliſtiſcher Hinſicht viel ſeines Gleichen? Sind denn die literariſchen Erſcheinungen ſo häufig, die wir ihm unmittelbar an die Seite ſetzen dürfen? Finden wir denn, ſelbſt bei unſern beſten Schriftſtellern, eine ſo durchgängige Gediegenheit der Productionen, als bei ihm? Kann man denn von allen den Autoren, die im jugendlichen Feuer der Begeiſterung Aufſehn erregten durch ihre hinreißenden Schriften, auch das rühmen, was

1) Die hier angedeuteten Stellen im Phädrus 274. c. ff. ſind für Plato's Denkweiſe zu charakteriſtiſch, als daß wir ſie nicht in der Ueberſetzung hier einſchalten ſollten. Wir nehmen die Ueberſetzung, welche Tennemann in ſ. Geſch. d. Phil. giebt, 2, S. 208 ff. „durch Schriften verſchaffſt du den Schülern nicht wahre Weisheit ſondern nur den Schein derſelben. Denn nun werden ſie vielerlei ohne gründliche Belehrung leſen, und bei aller Unwiſſenheit vor dem großen Haufen den Schein von Vielwiſſen erlangen, und im Umgange vor Dünkel unerträglich ſeyn. — — — Der iſt ſehr einfältig, der ſich einbildet, eine Wiſſenſchaft könne in todten Buchſtaben niedergelegt, und mit Beſtimmtheit und Deutlichkeit aus denſelben erlernt werden; — — denn geſchriebene Worte ſind nichts anderes, als ein bloßes Mittel, wodurch derjenige, der ſchon Kenntniſſe beſitzt, ſich dieſelben wieder ins Gedächtniß zurückrufen kann. — — Sind die Gedanken einmal niedergeſchrieben, ſo durchlaufen ſie alle Claſſen des Publicums, ſowohl des verſtändigen, als des unverſtändigen, dem ſie eigentlich gar nicht mitgetheilt werden ſollten. Die Schriftſprache verſteht es nicht, für wen ſie ſprechen oder nicht ſprechen ſoll. Der Sinn, der in den Worten liegt, wird ohne ſeine Schuld verdreht und gemißhandelt, er kann ſich ſelbſt nicht helfen und vertheidigen, und bedarf immer den Beiſtand ſeines Vaters. — — Ganz anders diejenige Schrift, welche durch Wiſſenſchaft in die Seele des Denkenden geſchrieben wird, die ſich ſelbſt zu vertheidigen, zu reden und zu ſchweigen weiß, wenn und wo ſie ſoll. Phädr. Du ſprichſt da wohl von dem lebendigen und beſeelten Wort des Wiſſenden, deſſen Schattenbild man mit Recht das geſchriebene Wort nennen könnte. Sokr. Ganz Recht. — — — wenn nemlich Jemand durch Hülfe der Wiſſenſchaft in eine empfängliche Seele Wahrheiten pflanzt, die — — nicht unfruchtbar ſind, ſondern den Keim künftiger Früchte enthalten, woraus in Menſchen von andern Charakteren neue Sprößlinge entſtehen, welche dem Stamme ewige Dauer ſichern, und ihrem Beſitzer die höchſte Glückſeligkeit gewähren, deren ein Menſch nur fähig iſt."

man von Plato ſagen kann, daß ihre Darſtellungsgabe mit dem zunehmenden Alter an Claſſicität zugenommen habe? Gleichen nicht gar viele ſchriftſtelleriſche Talente den Raketen, die jähen Fluges leuchtend in die Höhe fahren, aber eben ſo ſchnell ſich wieder im Dunkel der Nacht verlieren? Iſt nicht bei gar Vielen, die einen ſogenannten ſchönen Styl ſchreiben, dieſer Styl mehr ein gemachter und angeeigneter, als ein von den Sacheindrücken erzeugter, und aus dem innerſten Leben des eignen Geiſtes hervorgewachſener? Das berühmte Wort des großen Büffon: le style, c'est l'homme! — es leidet in der That bei nicht Allen eine ſo vollkommne und prägnante Anwendung, als bei Plato.

Wie ganz ausgezeichnet von Seiten ſeiner Schreibart ſteht Plato beſonders unter den Philoſophen da! Es iſt keiner vor ihm geweſen, iſt auch keiner nach ihm gekommen, der ihn hierin übertroffen hätte! Nur wenige können genannt werden, die ſich mit glücklichem Erfolg beeiferten, ſeine würdige Darſtellungsweiſe der philoſophiſchen Ideen nachzuahmen. Sehr viele, vorzüglich unter unſern neuen und neuſten Philoſophen ſchreiben in einer Sprache, die man oft nicht einmal eine vernünftige, geſchweige denn eine äſthetiſch durchgebildete und claſſiſche nennen kann.

Aber dadurch, daß man einſehn und allenfalls auch empfinden lernt, die platoniſche Schreibart ſey vortrefflich, was ihm ſelbſt ſeine Feinde faſt immer unweigerlich eingeräumt haben, hat man für die lebendige Wahrnehmung ſeiner Größe von dieſer Seite im Grunde noch wenig gewonnen. Was die Schönheit ſeines Styls ſo wichtig und bedeutſam macht, liegt hauptſächlich darin, daß er als die lebendige Realiſirung einer großartigen philoſophiſchen Idee und Forderung erſcheint. Schon oben haben wir den platoniſchen Glauben an die Urſprünglichkeit und Mächtigkeit jedes ſeeliſchen Weſens erwähnt (S. 50. Anm. 3.); wir brauchen uns deßhalb hier nur an das dort Geſagte zu erinnern. Jede geiſtige Kraft bildet und baut ſich nach Plato's Ueberzeugung den Leib und die Form ſelbſt, wodurch ſie der ſichtbaren Welt angehören ſoll. Je gediegner folglich die plaſtiſche Kraft

des geiſtigen Princips iſt, und je ungehemmter ſie ihre bildende Thätigkeit entfalten kann, deſto angemeſſener wird die körperliche Hülle der inwohnenden Seele erſcheinen, deſto vollendeter wird die Form ſich darſtellen, deſto mächtiger wird ihr Anblick die Idee des ewig Schönen im Geiſt ihres Beſchauers hervorrufen [1]).

Was in dieſem platoniſchen Gedanken Bedenkliches oder Beſtreitbares neben dem Wahren und Richtigen etwa liegen mögte, das kümmert uns hier, wo wir den philoſophiſchen Gehalt deſſelben nicht zu unterſuchen haben, wenig. Gewiß iſt, es iſt ein eben ſo großer und erhabner, als für Kunſt und Leben fruchtbarer Gedanke; und im Lichte deſſelben muß uns die formale Schönheit der platoniſchen Werke ganz beſonders verehrungswürdig erſcheinen, weil ſie nemlich jetzt nicht mehr blos als ein zufälliges oder geniales, ſondern als das Product einer ſittlichen Nothwendigkeit ſich darſtellt. Und ſelten finden wir überhaupt im Leben, wie in der Literatur, ein harmoniſches Verhältniß zwiſchen Stoff, Form und Geiſt! In der Einheit des Idealen und Realen, des Sinnlichen und Geiſtigen, des Gedanken und der Form offenbart ſich aber eben die höchſte Kunſt und Kraft des Geiſtes [2]).

Wie wir nun am ſchönen Styl des Plato beſonders das bewundern und ehren müſſen, daß er kein Erzeugniß der Gefall-

---

1) ὁ δὲ ἀρτιτελὴς, ὁ τῶν τότε πολυθεάμων, ὅταν θειοειδὲς πρόσωπον ἴδῃ, κάλλος εὖ μεμιμημένον, ἢ τινα ἀσώματον ἰδέαν, πρῶτον μὲν ἔφριξε etc. Phaedr. 251. a. ff. vgl. rep. 3, 402. d. οὐκοῦν — — ὅτου ἂν ξυμπίπτῃ ἔν τε τῇ ψυχῇ καλὰ ἤθη ἐνόντα, καὶ ἐν τῷ εἴδει ὁμολογοῦντα ἐκείνοις καὶ ξυμφωνοῦντα, τοῦ αὐτοῦ μετέχοντα τύπου, τοῦτ' ἂν εἴη κάλλιστον θέαμα τῷ δυναμένῳ θεᾶσθαι; — Vgl. Ruge die platon. Aeſthetik. Halle 1832.

2) „Die ungetrennte Vereinigung eines Weſens aus einer höheren vollkommneren Welt, und der Erſcheinung deſſelben in dem wirklichen, uns umgebenden Kreiſe der uns befreundeten und endlichen Dinge iſt die einzig wahre Natur des Schönen." Solger's Nachlaß, 2, S. 425. — Wie leicht von jenem gelungenen platoniſchen Streben aus, das Geiſtige mit dem Materiellen durch das Band der Schönheit zu einen, ein organiſcher Fortgang zu dem chriſtlichen Princip und Gedanken der Verſöhnung zwiſchen Fleiſch und Geiſt gewonnen werden könnte, ſoll vor der Hand hiermit nur angedeutet werden.

ſucht, ſondern eines eben ſo edlen als reichen Geiſtes iſt, der hohen, ernſten Zwecken dient, ſo zeigt ſich ſeine ganze ſchriftſtelleriſche Productivität überhaupt darin von ganz vorzüglicher und ſeltner Art, daß ſie ſich nie einem momentanen Affect und Drang hingiebt, ſondern ſtets im Dienſt des philoſophiſchen Geiſtes und ſeiner Zwecke ſteht; nicht wozu er gerade Luſt und Laune hat, ſondern was die Idee der Philoſophie, die ſeinem Geiſt ſtets vorſchwebt, fordert, — nur das ergreift und bearbeitet er. Das iſt in der That eine Tugend, die wir bei genialen Schriftſtellern ſelten, und am ſeltenſten bei den Autoren unſrer Tage antreffen. Wie viele Autoren würden mehr und Beſſeres geleiſtet haben, wenn ſie ihre erzeugenden Kräfte beſſer zu Rathe gehalten, und in der unerſättlichen Luſt am Schaffen weniger vergeudet hätten! Aber unſre Genie's ſind oft wie die ſchwachen Frauen, die einer ſtürmiſchen oder ſchmachtenden Liebesbewerbung nicht widerſtehen können; ſie geben ſich mit vollem Feuer jeder productiven Anwandelung hin, und entbrennen im Augenblick gegen jeden glücklichen Einfall, gegen jedes leuchtende Gedankenbild; und ſie machen aus dem Allen nicht nur kein Hehl, ſondern ſie tragen es auch überall gern zur Schau, weil ſie meinen, ſolch' ein reſolutes Verſchwenden des geiſtigen Vermögens ſey das ſicherſte Kennzeichen und das ſüßeſte Recht der wahren Genialität.

Bei denen nun, die wirklich voll Kraft und Feuer des Geiſtes ſind, läßt ſich's wohl noch ertragen und entſchuldigen, wenn ſie ihre ſchnaubenden Roſſe bei jeder gewöhnlichen Luſtfahrt eben ſo unbedenklich in vollen Gallopp ſetzen, als da, wo es gilt, die höchſten Ziele zu erringen. Aber höchſt traurig und faſt unerträglich iſt es, einen ſolchen Mißbrauch der Kräfte da zu ſehn, wo er kein natürlicher Auswuchs der innern Fülle, ſondern ein künſtliches Erzeugniß ſolcher Geiſter iſt, die genialer erſcheinen wollen, als ſie ſind. Und leider! ſieht man ihn häufig genug in unſrer modernen Kunſt und Literatur! Wir haben wenig kräftige Talente; aber viele mit einer großen Afficirbarkeit begabte Geiſter, denen es allerdings gelingt, wenn ſie die gehörigen Reizmittel

angewendet haben, die originellſten und geiſtreichſten Zuckungen in Tönen und Worten darzuſtellen.

Nur wer dieſe unſelige Sucht, ſich immer geiſtreich zu gebärden, und ſein geiſtiges Pfund gewiſſenlos zu verſchwelgen, lebendig erkannt und ſchmerzlich empfunden hat, iſt im Stande, den hohen Werth des Altclaſſiſchen überhaupt zu ſchätzen, und beſonders die ſchöne Freiheit des platoniſchen keuſchen Geiſtes von dergleichen Entzündungsfiebern und Zügelloſigkeiten zu bewundern.

Das Gefühl der Achtung, welches dieſe Seite der platoniſchen Autorſchaft in uns erweckt, wird durch die ſichre und anmuthige Herrſchaft bedeutend erhöht, mit welcher er das Feuer ſeiner Begeiſterung ſtets zu zügeln weiß. Das Mittel, deſſen er ſich dazu hauptſächlich bedient, und in deſſen Gebrauch er eine unerreichte Meiſterſchaft bewieſen hat, iſt die Ironie. Die äſthetiſche und philoſophiſche Bedeutſamkeit der Ironie iſt bekanntlich durch die Schlegeliſche Schule vielfach zur Sprache gebracht worden [1]); an Mißgriffen und Uebertreibungen, ſo wie an Spott und Widerſprüchen, hat es dabei nicht gefehlt. Indeſſen ſind doch dieſe Erörterungen nicht ohne Frucht geblieben, und das Wichtige und Wahre der Sache wird ſich je länger je mehr feſtſtellen.

In der Philoſophie des Plato nimmt die Ironie nicht nur eine höchſt bedeutende Stelle ein, ſondern ſie bildet auch einen weſentlichen Zug in dem Abriß ſeiner ſchriftſtelleriſchen und geiſtigen Größe. Sie iſt bei ihm der zur rechten Zeit angewendete Dämpfer, wenn die Saiten der Seele am vollſten und ſtärkſten

---

1) Siehe beſonders Solger in ſ. Aeſthetik; vgl. deſſen Nachlaß 1, S. 360. vgl. Ad. Müller verm. Schr. 2, S. 167 ff. „Die Ironie iſt die Offenbarung der Freiheit des Künſtlers, oder des Menſchen. Man ſoll ſich hingeben, ganz hingeben, — aber doch nicht unterſinken, — in keiner Form und Idee feſt werden. — — Die Flamme der Schönheit, die dem Künſtler erſcheint, darf ihn nicht verzehren. — — Es giebt zweierlei Ironie, die des Ernſtes, und die des Scherzes. — — Der Ernſt ohne Ironie iſt Weinerlichkeit; der Scherz ohne Ironie, Lächerlichkeit. — Friedr. Schlegel iſt der Wiederherſteller des Begriffs Ironie."

ſchwingen; ſie wirkt auf die Gedanken und ihren Ausdruck adſtringirend und reducirend ein, — da, wo das Feuer der Begeiſterung oder der Phantaſie eine Sublimirung derſelben etwa herbeiführen könnte. — Oder ſie kann auch, wie Aſt treffend bemerkt [1]), als „das läuternde Feuer betrachtet werden, das die ſinnliche Geſtalt wieder auflöſt, um den freien Geiſt zu entbinden, ſo, als hätte Plato ſagen wollen: ich ſtelle euch ein ſinnliches Bild von dem auf, was ſich nicht beſchreiben und mit Worten ſchildern läßt, um euch ſein Weſen nur anzudeuten; damit ihr aber nicht Götzendiener werdet, und die Form für das Weſen, das Bild für die Sache nehmt, vernichte ich meine eignen Darſtellungen wieder, auf daß euer Geiſt nicht an ihnen hafte, ſondern ſich über ſie zur Idee aufſchwinge." u. ſ. w. —

Aber ſie iſt bei Plato in der That noch mehr, als dieß [2]); ſie iſt die Schweſter der wahren himmliſchen Weisheit, „die auf Erden ſpielt, und ihre Luſt hat an den Menſchenkindern." (Sprüch. 8, 31.) Sie iſt der heitre Abglanz jener ewigen Herrlichkeit, in welcher alle Wirren und Dunkelheiten ſich löſen, in deren Freiheit alle Aengſte und Spannungen aufgehoben ſind, in deren Seligkeit alle ſchreienden Contraſte harmoniſch zuſammenklingen. Sie iſt der deutliche Beweis der Entbundenheit des platoniſchen Geiſtes von allem peinlichen und gedrückten Weſen, und ſeines freien Standpunktes über den ſtreitenden Gegenſätzen in und außer ihm; ſie fließt aus dem ſichern Bewußtſeyn eines köſtlichen Beſitzthums, das von den Nöthen und Erbärmlichkeiten

1) Aſt Plat. Leben, S. 100.

2) Ein dreifacher Unterſchied tritt in der Ironie des Plato, wie auch Aſt andeutet, vorzüglich hervor; die Ironie zeigt ſich 1) als ordinär-ſokratiſche, jovial parodirend, im Converſationston, u. dgl. z. B. im Protag. 342. a. ff. 2) als poetiſch-religiöſe, den kühnen Flug ins Myſtiſche und Enthuſiaſtiſche mit heitrer Grazie überſchwebend, z. B. im Phaedr. 246. a. ff. 257. a. 3) als philoſophiſch-ſcharfe, alles Unphiloſophiſche mit jener ſichren Leichtigkeit, die nur die erlangte Meiſterſchaft geben kann, vernichtend; z. B. im Theaet. 179. e. Soph. 252. a. — Leugnen läßt ſich übrigens nicht, daß eine zu heftige Bitterkeit bei Plato dem hohen Werth und Geiſt ſeiner Ironie zuweilen Eintrag thut.

des Weltgewühls weder angefochten, noch geraubt werden kann, und das mithin, wie der Dichter ſagt, dem Spiel des Lebens heiter zuzuſehn geſtattet; ſie ſtammt aus der gewiſſen Ueberzeugung, daß das Schlechte und mit Gott Entzweite in ſich ſchon gerichtet und vernichtet iſt, und daß es mithin eben ſo thörigt, als überflüſſig wäre, ſich über ſeinen ephemeren Glanz und Trotz zu Tode zu ärgern (Pſ. 37, 1. ff. Joh. 3, 18.); genug, ſie wurzelt in jener Geiſtesfreiheit und Freude, die die Verſöhnung hat oder ahnt [1]).

Ganz anders erſcheint nun auch, von dieſer Stärke und innern Gewißheit des platoniſchen Geiſtes aus geſehn, die anfangs ſo unangenehm auffallende Eigenthümlichkeit ſo vieler Dialoge, daß ſie nemlich die Unterſuchung nicht zu Ende führen, ſondern in der Nähe des Ziels abbrechen. Man ſieht ein, daß weder Mangel an Auflöſungskraft, noch auch muthwillige Launen den Plato beſtimmen, den Leſer plötzlich im Stich zu laſſen. Man begreift im Gegentheil das Zweckmäßige und Nothwendige dieſer der Behaglichkeit allerdings verdrießlichen Manier; man ſöhnt ſich mit ihr aus, weil man fühlt, wie viel man ihr zu verdanken, und wie viel man durch ſie an geiſtiger Kraft gewonnen habe. Plato will nemlich zu der geiſtigen Kraft und Selbſtſtändigkeit, welche er ſelbſt errungen hat, auch ſeine Jünger und Leſer heranbilden, und hiezu wendet er jenes Ungelöſtlaſſen der Probleme

1) „In der Ironie liegt das verſöhnende Princip, das eben ſo die gemeine Luſt, als die heilige Bombaſtik zügelt, den Kampf der thieriſchen und engliſchen Natur in uns zu heiterer Ruhe ausgleicht, und eben dadurch ſich in ein tieferes innigeres Heiligthum verſchlingt. Es iſt völlig verkehrt, wenn man ſagt, daß die Ironie deßwegen unſerem göttlichen Weſen fremd ſey, weil ſie das heilige Gefühl ins Spiel ziehe. Vielmehr iſt gerade ihre heitere Ausgleichung des feindlich Geſperrten die allerzarteſte Pflanze der höheren menſchlichen Cultur. — — Die launigen Einfälle mitten in der grauſen Tragödie ſind nicht blos frivoles Spiel, ſondern mitten im Schmerz über die blutigen Contraſte der Leidenſchaft eine Thräne im Lächeln, die nicht allein eine unendliche Sehnſucht nach einem höheren Leben der Verſöhnung, ſondern auch die Ahnung von deren Möglichkeit offenbart." Die Ironie des theolog. Katheders, Altenb. 1830. S. 8. 9.

als ein nicht unwichtiges Mittel an. Dadurch, daß er die Lösung nicht selbſt ausſpricht, will er der durch die Geſprächsform ſchon mächtig angeregten Selbſtthätigkeit des Geiſtes den höchſten Schwung geben. Der Gedanke iſt entwickelt; dem Nachdenken iſt die rechte Richtung ertheilt; nun ſoll der Leſer den Schluß ſelbſt finden oder bilden, und die letzten Schritte zu dem nicht leicht mehr zu verfehlenden Ziel ſelbſt thun [1]). Und eine andre Art, in den Beſitz der Wahrheit zu kommen, giebt es ohnedieß nicht. Denn die Wahrheit läßt ſich nicht als ſolche fertig hingeben und mittheilen; ſie läßt ſich nicht, wenn ſie hier oder dort ausgeſprochen wird, mit aller Bequemlichkeit und ohne innere Anſtrengung einſtecken und davontragen; ſie muß von Jedem ſelbſt erblickt, ſelbſt erfaßt, und als ſein empfunden werden.

Daß es nun dem Plato nur um die eine, aber auch um die ganze Wahrheit zu thun geweſen, und daß er nicht auf ſo genannte Wahrheiten Jagd gemacht, und ſobald er eine ſolche erlegt, ſie flugs in einer zierlichen Schüſſel mit einer appetitlichen Sauce verſehn dem Publicum zum Verſpeiſen vorgeſetzt habe, — das geht wie eine ſtille Kraft durch alle ſeine Werke hindurch, und giebt ihnen einen ganz vorzüglichen Werth und Gehalt, indem es alle einzelnen, der Zeit und dem Inhalt nach von einander abgeſonderten Theile zu einem großen, abgerundeten Ganzen organiſch zuſammen knüpft.

Blicken wir nur einmal, um die Seltenheit und Vorzüglichkeit auf dieſe Weiſe beſchaffner Werke zu fühlen, auf die Entſtehungsgeſchichte der meiſten Werke unſrer gewöhnlichen Schriftſteller. Sie ſchreiben gewöhnlich über alles was ihnen quer über den Weg, oder durch die Gedanken läuft; der erſte beſte Gegenſtand iſt ihnen recht, ſobald er geeignet iſt, ihren Geiſt oder ihre Kenntniſſe im vortheilhaften Licht zu zeigen; ob ihre einzelnen Schriften in einer innern Bezüglichkeit auf einander ſtehn, ob der Geburt ihrer Werke eine innere Nothwendigkeit in der Entwicke-

1) Vgl. Schleiermacher im 1ſt. Bd. ſ. Ueberſ. — Einl. S. 10. und 20.

lung ihres Denkens und Erkennens zum Grunde liegt, — das kümmert Viele wenig. Sie gerathen, je nachdem der Anſtoß kommt, bald auf dieſe, bald auf jene Materie; ſie bauen aus ihren gefüllten Magazinen bald hier bald da ein ſtattliches Gemäuer auf; aber wenn ſie auch lange und viel gebaut haben, ſo iſt denn doch am Ende nichts anderes fertig geworden, als breites und langes Mauerwerk nach verſchiedenen Richtungen hin, kein ganzes und vollendetes Gebäude.

Ganz anders Platos Werke! Sie fügen ſich alle unvermerkt an einander, und ſcheinen von vorn herein ſo bezüglich auf einander und ſo zweckmäßig gearbeitet zu ſeyn, daß ſie zuletzt einen Tempel im großartigen Style bilden, der durch die Oeffnung im Kuppelgewölbe ſein Licht von oben empfängt.

Phädrus, Gorgias und Protagoras ziehen als tüchtige, und mit dem nöthigen Apparat verſehene Werkleute auf, die den Sophiſtenſpuk zerſtören, den Boden ſäubern und den Grund graben; Phädrus läßt zugleich einen jedoch nur flüchtigen Blick auf die ſchöne Zeichnung vom Ganzen werfen; im Theätetus, Parmenides und Sophiſta erheben ſich die feſten Strebepfeiler und Bogengewölbe; Kratylus ſorgt für die akuſtiſchen Verhältniſſe; durch Philebus und das Gaſtmahl werden die innern Räume würdig abgetheilt und ausgeſchmückt; Phädon richtet den Opferaltar zu; die Republik ſammelt die Gemeinde im Heiligthum; mit Timäus und Kritias ſteigt das Ganze gerundet und abgeſchloſſen himmelwärts, — und nun erkennt auch erſt der Beſchauer die wahre Bedeutung und Idee dieſes Ganzen, und ſieht daß es nichts anderes iſt und ſeyn ſoll, als ein Abbild im Kleinen, von dem großen Weltgebäude. In Einem Sinn, wie die Glieder der Welt, ſo ſind auch die Theile dieſer Werke gedacht; wie dort, ſo geht auch hier Ein Streben nach heiligen Endzwecken durch alle Entwickelungsmomente hindurch. Das Organiſche der platoniſchen Werke, — das iſt das unſchätzbar Große und Erfreuliche an ihnen! Und wer dieß Erfreuliche recht empfinden will, der mag zuerſt unſerm großen Göthe die Freude nachempfinden, mit welcher er die Werke der Natur

betrachtet hat, und worüber er ſich z. B. in ſeinem Brief aus Italien an die Herzogin Anna Amalia ſo trefflich ausſpricht. Aber freilich! die Natur mit der ganzen Herrlichkeit ihres organiſchen Wirkens und Schaffens iſt für viele unſrer Kritiker und Büchermänner eine apokalyptiſche Zahl, was ſie denn auch gar nicht bergen; und es iſt luſtig genug, daß Manche von ihnen meinen, Wunder wie geiſtig hoch ſich über Göthe geſtellt zu haben, indem ſie in ihren Schriften ſich nicht genug darüber verwundern konnten, warum doch Göthe ſo gern und ſo fleißig Muſcheln geſammelt, und Pflanzen betrachtet habe! Einem großen Theil der Menſchen iſt das Gemachte und Todte ſtets lieber, als das organiſch Gebildete und Belebte, in der Natur wie in Geiſtesproducten, weil ſich's hübſch paſſiv verhält, und ſich jedwede Auffaſſungsweiſe ruhig gefallen läßt.

Im Begriff des Organiſchen liegen zwei Hauptmomente: ſtetige Entwickelung von innen heraus, und lebendige Bezüglichkeit aller Theile auf einander, und auf das Ganze. Beide Momente finden wir in Plato's Schreibart und Werken [1]). Auf den organiſchen Charakter ſeines Styls iſt im Vorhergehenden genugſam hingedeutet worden; die organiſche Gliederung ſeiner Gedanken und ſeines Syſtems werden wir ſpäter wahrzunehmen Gelegenheit haben; hier iſt es hauptſächlich der organiſche Urſprung und Zuſammenhang ſeiner Schriften, der uns aus dem Geſagten einleuchtend werden ſoll und kann.

Es läßt ſich freilich nicht verhehlen, daß dieſer Anſicht manches Bedenkliche entgegengeſtellt worden iſt. Sind nicht außer den genannten Schriften Plato's noch andere vorhanden, die wohl nur durch eine gezwungene Deutung als im urſprünglichen

1) Ganz vorzüglich iſt die Bibel ein organiſches Werk, wie die Natur. Wir haben leider! noch wenig Verſuche in der theologiſchen Literatur, ſie als einen Organismus zu begreifen und darzuſtellen. Swedenborg's Verſuche dieſer Art, wie ſehr ſie auch verunglückt ſeyn mögen, haben doch immer ihrer Tendenz nach etwas Großartiges und Ehrwürdiges. Beſonders iſt hier ſein Hauptwerk zu erwähnen, apocalypsis revelata, neu herausgeg. v. Tafel, Tüb. 1824—31, 4 Bde.

Plan des Ganzen begriffen nachgewieſen werden könnten? Und wie ließe ſich das überhaupt wohl denken? daß ein angehender Schriftſteller das ganze Feld ſeiner künftigen Thätigkeit im Voraus überſchaut und abgeſteckt, und was noch weit unmöglicher ſcheint, den ganzen Lebensproceß ſeines Geiſtes und ſeiner Ideen voraus berechnet hätte, und immer nur nach dieſer Berechnung productiv geweſen wäre? Hätte der ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit des Plato ein ſolcher Entwurf alles deſſen zu Grunde gelegen, was er auszuarbeiten für nöthig gefunden, ſo müßte ja wohl dieſe Planmäßigkeit ſeiner einzelnen Schriften viel deutlicher in die Augen fallen, als es jetzt geſchieht. Ein ſo genaues Zuſammengehören dieſer Schriften fällt aber ſo wenig in die Augen, daß vielmehr viele Leſer des Plato es ganz und gar abzuleugnen geneigt ſind. Ja ſogar gründliche Kenner ſeiner Werke ſind der Meinung, daß keine innere Einheit ſie verknüpfe [1]).

Das Gewicht ſolcher Autoritäten ließe ſich wohl durch andre Autoritäten aufheben oder balanciren [2]). Doch unſre Erkenntniß würde dabei wenig gewinnen. Wir wollen unſer Urtheil in dieſem Punkt vor der Hand ſuspendiren, und warten, bis wir eine klare Anſicht vom Geiſt, Charakter und Inhalt der platoniſchen Philoſophie gewonnen haben. Dann wird ſich's wohl zeigen, ob die platoniſchen Schriften als zerſtreute Blätter, oder als ein abgeſchloſſener Cyclus zu betrachten ſind.

Gewiß iſt, daß wir an eine pedantiſche Rechnerei und Peinlichkeit nicht im Mindeſten denken dürfen, wenn wir die einzelnen Schriften Plato's als Werkſtücke anſehn, die er zu einander paſſend gearbeitet hat. Denn daß ſie am Ende, wie für einander gemacht, ſich an einander reihen und fügen, das hat weit mehr ſeinen Grund in ſeiner ſchöpferiſchen Genialität, als in einem kleinlich abzirkelnden Verfahren eines kalten Ueberlegens. Alle ächt genialen Erzeugniſſe tragen die tiefe Einheit ihres Urhebers in ſich, und ſtellen ſich deßhalb zuſammen leicht als ein organiſches Ganze dar. Und gewiß iſt ferner, daß demjenigen, dem der

1) Scheinbar ſelbſt der treffliche Aſt Plat. Leben, S. 8. 39. 40.

2) Schleiermacher Einl. zur Ueberſ. des Pl. S. 9. 17. 44.

Begriff von Plato's umfaſſender Geiſtesgröße nur einigermaßen hell geworden iſt, beim Ueberblick ſeiner ſchriftſtelleriſchen Leiſtungen, der Gedanke ſich unwillkürlich aufdringt, daß ſein Wollen rein und voll in ſeinem Schaffen aufgegangen ſey; daß er nichts geſchrieben, was dem Ganzen unbeſchadet auch ungeſchrieben hätte bleiben können, und daß er wohl alles geſchrieben habe, was der Geiſt und Zweck des Ganzen erforderte [1]).

Und eben dieſe höchſt ſeltne Eigenthümlichkeit ſeiner Werke iſt hauptſächlich der Grund, weßwegen die meiſten Leſer des Plato die Bewunderung nicht ſogleich theilen können, die man ihm in alten und neuen Zeiten gezollt hat. Zum Verſtändniß der einzelnen Dialoge, und zum innigen Wohlgefallen an ihnen, kommt man ſchwerlich, ſo lange man ſie noch einzeln und nach einander lieſt; da hat man im Gegentheil wohl öfters das Gefühl, daß man nicht recht weiß, was man aus ihnen machen ſoll; weßhalb wir denn auch unter den Scholiaſten und Commentatoren aller Zeiten unſäglichen und ungeſchlichteten Zwieſpalt über die eigentliche Abſicht und über den Grundgedanken jedes Dialogs bemerken. Nur erſt vom Verſtändniß des Ganzen aus wird das Verſtändniß des Einzelnen bei Plato möglich; nur erſt, wenn man den Punkt erfaßt, wo die aus den verſchiedenſten Geiſtes-

1) Der Verfaſſer, — werden hier die Kritiker ſpöttiſch bemerken — ſcheint nicht zu wiſſen, daß Plato Manches unvollendet gelaſſen, und Manches, was er hat ſchreiben wollen, gar nicht einmal angefangen habe; z. B. den Philoſophus, und den Hermokrates. — Auf eine Polemik gegen Einwürfe dieſer Art kann und werde ich mich hier nicht einlaſſen. Dergleichen Einwürfe ſind allerdings in gewiſſem Betracht wichtig und nothwendig, aber doch nur als Ballaſt, der das im vollen Gefühl der Idee des Ganzen hintreibende Schiff in der rechten Beſonnenheit erhält. Wer ſie für eine Widerlegung des Ganzen anſieht, der hat weder vom Ganzen, noch von einer Idee, noch von der Tributpflichtigkeit alles Menſchlichen, das der Idee immer etwas ſchuldig bleibt, einen Begriff, und mit einem Solchen iſt gar nicht zu ſtreiten. Ein Geograph muß ſeinen Schülern ſagen, die Erde ſey eine Kugel, wenn er gleich weiß, daß es Kordilleren und Himalaya's auf der Erde giebt, und ein Darſteller der platoniſchen Größe muß dieſe Größe als eine organiſche aufzeigen, wenn ihm gleich einzelne Mangelhaftigkeiten derſelben bekannt ſind.

richtungen herkommenden Fäden zuſammenlaufen, kann man ſich, von da zurückgehend, jene Richtungen erklären und ſich in ihnen orientiren. Es geht Plato's Werken, wie jeder großen und trefflichen Symphonie; nicht eher empfindet man ihren Werth und ihre Schönheit, als bis man ſie eben als Symphonie, in ihrem ganzen vollen Leben vernimmt; einzelne Abſchnitte derſelben, von einzelnen Inſtrumenten vorgetragen, bleiben gewöhnlich nicht nur unverſtanden, ſondern machen auch häufig einen unangenehmen Eindruck, weil man die Bedeutung nicht ſieht und fühlt, die ſie für das Ganze und in demſelben haben. Iſt es doch mit der größten aller Symphonien, nemlich mit der Weltgeſchichte gar nicht anders! Das Auge deſſen, der das All der Dinge überſchaut, ruht mit Wohlgefallen auf dem bewegten Bilde, deſſen hervorſtechende Einzelheiten uns Kurzſichtige verwirren und verletzen [1]).

Indem wir aber auf dieſe Weiſe die platoniſchen Werke in ihrer Schönheit, Harmonie und Größe aufzufaſſen uns beſtreben, müſſen ſie uns ja nothwendig auf die innere Stätte ihrer Entſtehung hinweiſen, und uns den erfreuenden Blick auf die Schönheit und Größe des Geiſtes eröffnen, der ſie hervorgebracht hat [2]).

Welch ein Geiſt muß das geweſen ſeyn, der dieſe Gedankenwelt in ſich erzeugte, und aus ſich geſtaltete! Welch eine Klarheit und Stärke des Bewußtſeyns muß er beſeſſen haben, um dieſe Bilder- und Ideenfülle zu beherrſchen, die ſeine Schriften ſo unerſchöpflich macht! Welch eine gleichmäßige und kräftige Durchbildung muß er allen ſeinen geiſtigen Anlagen haben angedeihen laſſen, um eine jede zu einer ſo eingreifenden Mitwirkſamkeit zu befähigen, wie ſie ſich in ſeinen Werken kund giebt! Welch ein wahrhaft ethiſches Verhältniß muß er zwiſchen den verſchiedenen Functionen ſeines Geiſtes geſtiftet und erhalten ha-

1) Vgl. hierzu Leibnitz Theodicee, herausg. v. Gottſched S. 320. Ad. Müller verm. Schr. 2, S. 118.

2) Vgl. über die rechte Würdigung des Plato die ſchöne Stelle in Heeren's Ideen u. ſ. w. (2 A.) 3, 1, S. 456.

ben, indem ſie alle, zu der höchſten und herrſchenden Erkenntniß ſtets aufblickend, ihr förderlich und dienſtlich zu ſeyn mit Freuden ſich beeifern, für ſich, und unabhängig von jener nichts ſeyn oder erreichen wollen, und ſich nicht für gebunden oder beeinträchtigt erachten, wenn ſie dem Geſetz und der Einſicht des Geiſtes allein gehorchen!

Jene Seelenverfaſſung, die Plato als die heilſamſte und vernünftigſte beſchreibt [1]), — fürwahr ſie iſt nichts anderes, als das Spiegelbild ſeiner eignen. In ihm iſt jene Einheit der mannichfaltigen Kräfte durch Weisheit und durch Liebe, nach welcher er die Seinen ſtreben heißt! in ihm iſt jener harmoniſche Zuſtand tief begründet, in welchem jedes Organ des geiſtigen Lebens ſeine ihm zukommende Thätigkeit zur rechten Zeit und im rechten Maße ausübt! Und wer ſich je an dem bewundernswürdigen Gleichgewicht erfreut hat, in welchem ſich die verſchiedenſten Intereſſen, und die entgegengeſetzteſten Vermögen ſeines Geiſtes zu einander halten, dem wird es kaum begreiflich werden, wie jener oben zurückgewieſene Vorwurf habe entſtehen können, daß Plato ſeine Phantaſie im Gebiet der Vernunft ungezügelt habe ſchalten und walten laſſen. Haben wir nun dort jene Beſchuldigung zu widerlegen und zu vernichten geſucht, ſo dürfen wir hier nicht unterlaſſen anzudeuten, wie im Gegentheil Plato's geiſtige Größe recht eigentlich auf dem ſchönen und richtigen Verhältniß ſeiner Phantaſie zu ſeinem Verſtande ruht; und wir brauchen zu dieſem Zweck, da die Stärke ſeiner Phantaſie keinem Zweifel unterliegt, blos ſeine nicht minder große Stärke in der eigentlichen Verſtandesthätigkeit anſchaulich zu machen.

Wie könnte uns dieſe aber wohl anſchaulicher werden, als durch einen vergleichenden Blick von uns auf ihn, in Hinſicht auf den ſtrengen und ununterbrochenen Gedankengang? Wie viel ſind denn unter uns, die ſich eines ſolchen rühmen dürfen? Unſerem Zeitalter kann man eine Meiſterſchaft in dem, was eigentlich *denken* heißt, kaum zugeſtehn. Oder man müßte denn

1) rep. 4, 442. und beſonders im ganzen 6t. Buch, von 485. an.

etwa behaupten wollen: denken heiße nichts weiter, als Gedanken haben, und dieſe an einander knüpfen! Wo ſind denn in unſerem Leben die häufigen Denker, die in rein innerlicher Verſtandesthätigkeit, ununterbrochen und ſtreng folgerecht einen Act des Denkens in ſich bewirken und vollziehen können? Schreiber und Leſer, Gedankenjäger und Aufzeichner haben wir in Menge; — aber Denker im angedeuteten Sinn des Wortes wenig. Unſre Denkkraft iſt durch die uns unentbehrlich gewordne Krücke des Schreibens und Leſens viel zu ſehr geſchwächt und verwöhnt, als daß ſie ein reines für ſich Thätigſeyn lange aushalten könnte. Unſer Denken gleicht häufig einem intermittirenden Puls; es ſammelt ſich, und vertieft ſich momentan in ſeinen Gegenſtand; dann erſchlafft es wieder, und das Bewußtſeyn löſt ſich von demſelben ab [1]). Wir nöthigen es wohl, ſogleich wieder mit ſeiner ganzen Helligkeit daran zu gehn, aber es gehorcht uns nicht immer; und wir müſſen oft geduldig warten, bis es ihm beliebt, ſich wieder mit ihm zu befaſſen; immer muß es ſeine ſchnell erſchlaffende Elaſticität von Neuem zu reſtauriren ſuchen; wir denken, wie wir gewöhnlich ſingen und leſen, zerhackt und zerfahren.

Im ſtetigen, ohne Pauſen und Abſchweife ſich fortbewegenden Denken waren die Alten im Ganzen genommen ſtärker, als wir; das beweiſen ſchon ihre Reden und Redner; die ſchwächliche Conſtitution unſrer modernen Redekunſt, die wir mit ſchönen Umhängen vergebens zu bemänteln ſuchen, rührt hauptſächlich aus unſrer Mattherzigkeit im anhaltend ſtrengen Denken her.

Daß nun Plato gerade hierin eine außerordentliche Stärke beſaß und bewies, daran wird derjenige wohl nicht mehr zweifeln, der es verſucht hat, ſich einmal recht genau und feſt an die dialektiſche Bewegung ſeiner Gedanken anzuſchließen. Er wird es zwar freilich nicht ſagen, wie oft er unterwegs ſtehen geblieben iſt, um auszuruhen, weil ihm ſonſt der Othem und der Verſtand ausgegangen wäre, während der alte Herr aus Griechen-

1) Von den Heroen unſrer Literatur und Philoſophie iſt natürlich hier nicht die Rede.

land in gleichem Rhythmus rüſtig fortſchritt auf ſeiner ſteilen Bahn; aber bekennen wird er denn doch, daß es ein etwas ſtrapazantes Vergnügen ſey, jenem Vordenker nachzudenken, und daß er ſich überhaupt kaum getraue, es in den gymnaſtiſchen Uebungen des Verſtandes mit ihm aufzunehmen. Der Parmenides allein iſt vollkommen hinreichend, einen gültigen Beweis für die Strenge und Sicherheit der platoniſchen Denkbewegung abzugeben, und die Gleichheit der Verſtandesſtärke Plato's mit der lebendigen Kraft ſeiner Phantaſie unwiderleglich darzuthun. Hier iſt keine Spur von Phantaſieſpielen und Blitzen, und von Einmiſchungen ihres poetiſchen Weſens in den trocknen Gang der Unterſuchung; in derſelben nüchternen Abſtractheit und Präciſion, in welcher die Unterſuchung beginnt, wird ſie fortgeführt und beendet. Dieſer Dialog iſt ein Meiſterſtück im abſtracten dialektiſchen Verfahren, und das hat er auch unſtreitig ſeyn ſollen [1]); Plato wollte ſich durch denſelben ſo zu ſagen als einen Solchen legitimiren, der das Denken tüchtig verſteht. Und gerade hierin iſt er dem großen Ariſtoteles wahrlich überlegen; Ariſtoteles iſt mehr Kritiker, als eigentlicher Denker. Er hat viel zu viel geleſen und ſtudirt, als daß er im eignen Denken lange ausharren und ununterbrochen fortfahren könnte; ſein Denken ſchlägt meiſtentheils in Beurtheilen um, oder geht in Raiſonnement über; der größte Theil ſeiner Schriften beſteht aus grundgeſcheuten und treffenden Bemerkungen. Er denkt an Alles, und über Alles, und durchdenkt Alles, und äußert nichts, was er nicht durchdacht hat. Aber ſein Denken wird mehr durch die Objectenreihe, an der es ſich

1) Vgl. *Suckow* de Plat. Parmen. Bresl. 1823. Man hat bekanntlich im Parmenides gewöhnlich ein beſonderes Thema und Reſultat geſucht, und als ſolches bald dieß bald jenes bezeichnet. Es war mein erſter Gedanke, nachdem ich ihn geleſen, daß Plato in demſelben nichts habe ausmachen oder herausbringen wollen, ſondern daß es ihm damit nur um Vorzeigung des Inſtruments ſeiner Philoſophie, und um den Beweis zu thun geweſen ſey, wie meiſterlich er daſſelbe zu handhaben verſtehe, und ich freute mich nicht wenig, als ich meinen Gedanken nachher durch tüchtige Männer und Gelehrte beſtätigt fand. Vgl. Aſt Plat. Leben, S. 243. Michelet Rec. von Schleiermacher's Ueberſ. in d. Berl. Jahrb. Oct. 1829.

hinbewegt, und beſtändig anknüpft, im Fortgang erhalten, als daß es aus eigner innerer Ductilität ſich fort und fort entwickelte. Die Kraft des Feſthaltens und Durchführens hat Plato's Verſtand in ſeinen Werken deutlicher kund gegeben, als der Verſtand des Ariſtoteles.

Daß überhaupt aber Verſtand und Phantaſie keine abſoluten Gegenſätze ſind, die einander ausſchließen, ſondern im Gegentheil in jedem wahrhaft großen Geiſt einander vorausſetzen und bedingen, — das hätten die guten Deutſchen von dem größten ihrer Dichter ſchon längſt abſehn können, wenn ſie vor lauter Kritiſiren zum Sehen und Hören kommen könnten. Welch ein Verſtand in Göthe, neben welch einer Phantaſie!

Das Gefühl der Ehrfurcht, welches wir deßhalb unſerem großen Dichter zollen, — wahrlich! wir ſind es auch der Geiſtesgröße jenes alten Weiſen ſchuldig! Und wir werden es am Ende wohl erklärlich und verzeihlich finden, daß ihn die wackern Alten einen Gott und göttlich nannten, wenn wir gleich unſerem Enthuſiasmus für ihn ſo weit zu gehen nie geſtatten werden [1]).

Drittes Capitel.

Die alte griechiſche Philoſophie in ihren Hauptformen, und in ihrer Stellung zum Leben.

Soll die angefangene Erkenntniß des Chriſtlichen, das im Plato lag und lebte, vollſtändig werden, ſo muß unſer Hauptaugenmerk auf den Geiſt und weſentlichen Inhalt ſeiner Philoſophie gerichtet ſeyn. Dieß kann aber nicht ſogleich und ohne Weiteres geſchehn. Denn Plato's Philoſophie iſt nicht blos ſein Werk, ſondern auch das Werk ſeiner Zeit. Wie wir uns alſo durch die beiden vorigen Capitel zu befähigen ſuchten, ihre Form

1) Deus noster Plato. Cic. or. 3. ad Quint. fr. 1, 10. ad Att. 4, 16. N. D. 2, 32. u. a. m. Heißt er doch auch bei den Türken „der Göttliche"! *Fabric.* bibl. gr. ed. Harl. 3, p. 157.

und Entſtehung aus der Eigenthümlichkeit des platoniſchen Geiſtes zu begreifen, ſo muß uns das gegenwärtige Capitel auf den Standpunkt führen, auf welchem wir ſie aus der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie, und aus dem Boden des griechiſchen Lebens hervorwachſen ſehen. Und indem unſre Betrachtung auf dieſem Wege zu ihrem Hauptziele fortſchreitet, ſchreitet der Hauptbegriff der ganzen Unterſuchung, wie wir auch im vorigen Capitel angedeutet haben, in ſeiner Entwickelung ihr ſtets zur Seite fort, auf jeder Stufe irgend eine ſeiner Beziehungen entfaltend. —

Philoſophiren heißt ſich beſinnen [1]). Das will ſa-

1) Ueber den Urſprung der Ausdrücke Philoſoph, und Philoſophie, und über die verſchiedenen Definitionen dieſer Worte bei den Alten, ſiehe das Bekannte bei *Bruck.* hist. phil. 1, p. 1009. u. p. 6. 50. 670. 911. vgl. Plat. rep. 5, 475. c. ff. 6, 484. b. Hauptſtelle: Sen. ep. 89. vgl. ferner van *Heusde* init. ph. pl. 1, p. 46. ff. — Die gegebne Erklärung, Philoſophie ſey Beſonnenheit und Selbſtbeſinnung, wobei der verſtändige Leſer, auch ohne beſonders daran erinnert zu werden, zugleich an die platoniſche ἀνάμνησις denken wird, gründet ſich hauptſächlich auf die Anſicht der Alten vom weſentlichen Unterſchied zwiſchen dem philoſophiſchen und unphiloſophiſchen Seelenzuſtand. Der unphiloſophiſche Zuſtand iſt der verwirrte, perturbirte. Cic. tusc. 3, 5. 13. u. a. m.; der philoſophiſche iſt die feſte Erhobenheit des Geiſtes ins Klare und Wandelloſe; talis est sapientis animus, qualis mundi status super lunam; semper illic serenum est. Sen. ep. 49. Das Verwirrtſeyn der Seele von den Eindrücken, und wie ſie ſich herausarbeitet zur Beſinnung, ſchildert Plato ſehr ſchön, Phaedr. 249. 250. Hieraus wird auch klar, warum Plato das Philoſophiren mit dem θαυμάζειν beginnen läßt. Theaet. 155. d. Den beſten Commentar dazu giebt Plato ſelbſt, rep. 7, 518. a. ff. Auch Ariſtoteles läßt das Philoſophiren von der Verwunderung ausgehn, und in dem ſich nicht mehr Wundern enden, met. 1, 2. (nil admirari! Hor. ep. 1, 6, 1. — pythagoräiſch.) Uebrigens liegt in dem platon. θαυμάζειν noch ein andrer, hier nicht zu erörternder, chriſtlicher Gedanke. — Eine ſehr ſchöne Paraphraſe des obigen Satzes, philoſophiren heißt ſich beſinnen, ſiehe bei Max. Tyr. diss. 17. (1, p. 333. ed. Reisk.) καταπεσοῦσα γὰρ ἡ ψυχὴ εἰς τοῦτονὶ τὸν θόρυβον, καὶ δοῦσα ἑαυτὴν ἐπ' ἀμηχάνου φορεῖσθαι κύματος, νήχεται δυσέκνευστον πέλαγος· ἔστ' ἂν αὐτὴν φιλοσοφία ὑποδέξηται ὑποβαλοῦσα τοὺς ἑαυτῆς λογισμούς, ὥσπερ τὸ κρήδεμνον τῷ Ὀδυσσεῖ ἡ Λευκοθέα.

gen, subjectiv: ſich von dem All der Dinge und Vorſtellungen nicht überſchütten und überwältigen laſſen, ſondern ſich ihm gewachſen fühlen, ſich ihm feſt gegenüber, und klar oben drüber halten; und objectiv: nichts Unempfundnes oder Unverſtandnes in ſich leiden, ſondern Alles der klaren Einheit des innerſten Lebens zuſprechend machen; die Dinge ſollen ihren Sinn unſerem Sinn offenbaren, das wollen wir, wenn wir über ſie philoſophiren; Erudidäten dürfen im Kopf ſo wenig wie im Magen ſeyn.

Daraus folgt, daß das Philoſophiren eine eben ſo natürliche und organiſch nothwendige Function iſt, wie das Athemhohlen und das Verdauen, und daß jedes Volk, wie jedes Individuum zu philoſophiren anfängt, ſobald es ſich menſchlich begreifen und ſich im Bewußtſeyn faſſen lernt. Wenn aber auch das Philoſophiren überall da ſich zu regen beginnt, wo das menſchliche Bewußtſeyn erwacht iſt, ſo folgt daraus noch keineswegs, daß es auch überall zur ſelbſtſtändigen Hervorbildung gelangt. Das animaliſche Leben hat ſeinen weſentlichen Grund und Charakter im Nervenleben. Aber mit wieviel Andeutungen des Nervenlebens begnügt ſich die Natur in den niedern Thiergeſchlechtern, ehe ſie die Bedingungen in den höheren Gattungen gewinnt, die ihr das reine und volle Ausſprechen deſſelben möglich machen.

Aſien, die Wiege des Menſchengeſchlechts, war auch die Wiege der Philoſophie. In den ſchriftlichen Denkmälern des alten Aſiens, die freilich ſehr ſparſam auf uns gekommen ſind, und in den älteſten Sagen aus jenen Gegenden, finden wir ehrwürdige Zeugniſſe für die Regungen und Beſtrebungen des philoſophiſchen Geiſtes in den altaſiatiſchen Völkern.

Aber zur ſelbſtſtändigen Entwickelung kam die Philoſophie in Aſien nicht [1]). Einerſeits blieb, hauptſächlich aus hiſtoriſchen Gründen, das Philoſophiſche mit dem Religiöſen verſchmolzen, ſtatt ſich von demſelben auszuſcheiden; anderntheils kam der

1) vgl. Degerando vergl. Geſch. d. Phil. deutſch v. Tennemann 1, S. 8; 2, S. 127.

asiatische Geist, besonders aus physischen Ursachen, nicht bis zum eigentlichen Sich Besinnen, sondern hielt sich wesentlich in der Sphäre des Sinnens auf.

Erst auf die höheren Pflanzen wirkt das Licht so energisch ein, daß die bei den niedern in Eins verflossenen Kelch- und Blumenblätter sich von einander sondern, und der Kelch von der Blumenkrone zurücktritt, um die zum eignen Daseyn geförderte Blume freundlich schützend zu umgeben.

Auf ähnliche Weise verhielt es sich mit der Philosophie in Griechenland. Dort waren zu einem selbstständigen Hervortreten derselben alle günstigen Bedingungen in der politischen Verfassung der Staaten, wie in der geistigen Beschaffenheit der Individuen vorhanden [1]). Unter dem heitern Himmel fühlte sich der heitre Geist von den Banden der sinnlichen Natur mit ihren Bedürfnissen und Leiden freier, als anderwärts; denn diese Leiden waren geringer, als anderwärts, und jene Bedürfnisse in der reich ausgestatteten Natur des Landes leicht zu befriedigen. Die angeborne Beweglichkeit der Seele wurde, besonders in Athen, durch die frühzeitig entstandne republikanische Verfassung bedeutend erhöht. Fast alle Stände und Classen der bürgerlichen Gesellschaft schlangen sich im beständigen und vielseitigen Verkehr durch einander; fast jeder Einzelne fühlte sich in lebendiger Wechselwirkung mit dem Ganzen. Wie viele Seiten des anderwärts dumpf hinbrütenden Bewußtseyns mußten hier durch die mannichfaltigsten Reibungen mit Menschen und Begebenheiten hell angeschliffen werden! Wie außerordentlich mußte der stete Conflict der eignen Interessen mit denen des öffentlichen Lebens die sinnende, beobachtende, berechnende Kraft des Geistes wecken und stärken! Genug! die griechische Geschichte ist zugleich die Emancipationsgeschichte der Philosophie.

Jede über den Boden ins Licht heraufwachsende Pflanze hebt ihre Saamenlappen, aus denen sie sich herausgeschlagen hat,

1) vgl. Heeren Ideen über d. Politik u. s. w. 2 A. 3, 1, S. 431. Auch Herder Ideen z. Philosophie u. s. w. sämmtl. Werke, Tüb. 1827. z. Phil. u. Gesch. 6, S. 167.

mehr oder minder mit in die Höhe. Das that auch die Philoſophie in Griechenland. Sie konnte und wollte ihren Urſprung aus religiöſen Elementen nicht verleugnen [1]). Daher klingen die Philoſopheme der joniſchen Schule oft noch wie alte Orakelſprüche; daher trugen Parmenides, Empedokles u. A. ihre philoſophiſchen Theorien, wie die Orphiker, in Geſängen und Viſionen vor, und ſelbſt bis in die ſpäteſten Zeiten, und bis in die Phyſik des rein rationellen Ariſtoteles herab blieben an der philoſophiſchen Naturbetrachtung der Griechen die Spuren des lebendigen Zuſammenhangs ſichtbar, in welchem ſie früher mit der religiöſen Weltanſchauung geſtanden hatte.

Alle heidniſchen Religionen ſind Töchter des Naturgefühls, und tragen daher die Keime in ſich, aus denen ſich ſpäterhin materialiſtiſche und dualiſtiſche Syſteme des Pantheismus philoſophiſch entwickeln. Denn nicht ſowohl die Natur als ſolche iſt Gegenſtand des Gefühls im Heidenthum, als vielmehr das Leben in der Natur [2]), weil ja dieſes allgemeine Leben die Quelle des eignen und beſondern iſt. Als die weſentliche Bedingung und als der Stamm des Lebens erſcheint zunächſt das Sinnenfällige, Greifliche, Materielle; die Allverbreitetheit und Unaufhörlichkeit des Lebens wird als unverwüſtliche Allkraft vorgeſtellt, und aus den Wahrnehmungen des dem Leben Förderlichen und Nachtheiligen treten die Gegenſätze von gut und bös heraus. (Oſiris, Typhon.)

1) Ritter's Polemik gegen das Hervorgehn der griechiſchen Philoſophie aus der Religion, gegen den lebendigen Zuſammenhang zwiſchen beiden, und gegen den bedeutenden Einfluß der letzteren auf die erſtere iſt, wie richtig auch in einigen Einzelheiten, im Ganzen doch viel zu einſeitig. Geſch. d. Philoſ. 1, S. 139. ff. 145. 169. u. a. m. Siehe dagegen Creuzer Symbolik und Myth. 2 A. 2, 324; 3, 170. u. a. m.

2) vgl. hierüber *Voss* theol. gent. p. 151. Creuzer Symbol. 1, S. 291. 694. u. a. m. — Die phyſiſche Wurzel der Begriffe von gut und bös, ihre Bezüglichkeit auf das Leben, auf das, was ſeiner Entwickelung förderlich oder nachtheilig iſt, tritt auch bei Plato deutlich genug hervor. rep. 10, 609. d. — Hieher gehört auch, was Demokrit über die Geneſis der Theologie und des Cultus bemerkt, bei Sext. adv. math. 9, 24.

Hiermit iſt denn zugleich ein Abriß der älteſten Philoſophie in Griechenland gegeben. Es iſt oft genug geſagt und nachgewieſen worden, daß und in welchem Sinn ſie Naturphiloſophie geweſen ſey. Sie mußte es ſeyn, weil ſie eben, wie wir ſahen, ein Abſenker der Religion war. Aber ſie hätte es ſeyn müſſen, wenn ſie ſich auch unabhängig von dieſer heraufgebildet hätte. Der innere logiſche Grund dafür liegt im Bewußtſeyn. Denn das Bewußtſeyn iſt nie Bewußtſeyn ſchlechthin, ſondern Bewußtſeyn von etwas. Das erſte Etwas des Bewußtſeyns kann aber kein andres ſeyn, als die ſinnlich wahrnehmbare Welt. Denn alles Bewußtſeyn wird durch Eindrücke erweckt, und entfaltet ſich im Kampf mit denſelben. Hat ſich das Bewußtſeyn des Eindrucks bemächtigt, ſo entſteht das Streben nach Ausdruck. Was kann nun das philoſophiſche Bewußtſeyn da, wo es bis zur Ausdrucksfähigkeit gelangt iſt, zuerſt ausdrücken, und los zu werden ſuchen, als das, was am erſten und mächtigſten auf daſſelbe eingewirkt hat? nemlich das große, allgemeine Leben und Weben, worin es ſich enthalten, und wodurch es ſich bedingt fühlt?

Alle jene vielfachen Beſtrebungen der alten griechiſchen Philoſophie, ſich über die Natur und die Welt zu beſinnen, können, oder vielmehr müſſen wir mit einem gemeinſchaftlichen Namen bezeichnen, da ſie alle zuſammen die erſte Hauptentwickelung oder Hauptform des griechiſchen Philoſophirens bilden. Und da nun die philoſophiſche Naturbetrachtung von der joniſchen Schule ausgegangen, und ganz vorzüglich cultivirt worden iſt, ſo wollen wir, von dem Localen und Temporellen dieſer Bezeichnung mehr oder minder abſtrahirend, die eine oder erſte Hauptform der griechiſchen Philoſophie den Joniſmus nennen. Wie umfaſſend dieſe Benennung ſey, wird wohl Keinem entgehn, der mit der Geſchichte der Philoſophie einigermaßen bekannt iſt; Thales, Heraklitus, Anaragoras, Empedokles, Leucippus und Demokritus ſind die bedeutendſten Individualitäten in dieſem Gebiet, und gehören ſämmtlich, wie abweichend und verſchiedenartig auch ihre Syſteme erſcheinen mögen, zu ei-

nem großen Ganzen. Ihre Anſichten und Lehren hier anzuführen [1]), würde ein unpaſſendes Abſchweifen auf Dinge ſeyn, die außerhalb unſrer Geſichtsrichtung liegen; nur das muß hier kürzlich bemerkt werden, daß das Pantheiſtiſche im Thales [2]), Anaxagoras [3]) und Heraklit [4]) ſich dynamiſch und dualiſtiſch, im Leucipp und Demokrit [5]) materialiſtiſch und mechaniſch vorzüglich ausgeſprochen hat. Uebrigens iſt es eben ſo intereſſant als lehrreich, an den Genannten, ſo wie überhaupt

1) Siehe hierüber Cic. N. D. 1, 10. ff. Ritter Geſch. d. Phil. 1, 190. ff. Reinhold Geſch. d. Philoſ. 1, S. 3. ff.

2) *πάντα πλήρη θεῶν*, ſagte Thales. Arist. de an. 1, 5. Das Pantheiſtiſche des Thales liegt beſonders in ſeiner Anſicht von der alles aus dem Feuchten herausbildenden Urkraft, einer Art von Weltſeele. Reinhold a. a. O. 1, S. 10.

3) Ueber das Dualiſtiſche des Anaxagoras, trotz ſeiner Urvernunft, *νοῦς*, vgl. Tennemann Grundriß d. Geſch. d. Phil. 5 A. S. 95. Beſonders wichtige Punkte in ſeiner Philoſophie ſ. Lehren von der Bewegung, und von den Homoiomerien. Arist. phys. 1, 5. u. a. m. Der Geiſt gab der Maſſe die Kreisbewegung, und nun treten aus dem Chaos die gleichartigen Theile ſo zuſammen, daß Jegliches Jeglichem gleichartig iſt, oder werden kann. Reinhold a. a. O. 1, S. 53.

4) Heraklit iſt unter den alten Philoſophen der tiefſte und ſinnvollſte, und für das Studium des Plato beſonders wichtig; Plato polemiſirt nicht ſowohl gegen ihn, als gegen ſeine Nachtreter. Aſt Plat. Leben S. 190. u. a. m. Heraklit's Philoſophie ergreift vorzüglich die Idee des Lebens, und den Kampf ſeiner Gegenſätze; die Schranke des Lebens wird als *εἱμαρμένη* gefühlt; nur das Theilhaben an der Vernunft Gottes macht das Erkennen möglich: *καθ' ὅ τι ἂν* etc. *κοινωνήσωμεν ἀληθεύομεν, ἃ δὲ ἂν ἰδιάσωμεν, ψευδόμεθα.* Sext. adv. math. 7, 133. Rixner Geſch. d. Phil. 1, 71. ff. — *ἐὰν μὴ ἐλπίζητε, ἀνέλπιστον οὐχ εὑρήσετε.* ebendaſ. vgl. Clem. al. str. 2, p. 270. — Von nicht geringer Bedeutung iſt auch Empedokles. Beſonders wichtig in Hinſicht auf den Platonismus ſind ſeine Lehren vom *νεῖκος* und der *φιλία*, vom *κόσμος*, und dem Fall der Seelen.

5) Atome, leerer Raum, Bewegung, Nothwendigkeit waren bekanntlich die Grundbegriffe der Atomiſten. — Nur ähnliche Dinge, lehrt Demokrit, (wie Plato) können auf einander wirken. An tiefer Kenntniß der Natur übertraf Demokrit faſt alle Philoſophen des Alterthums. — Schätzbare Monographie über die oft verkannten Atomiſten von *Papencordt* de atomicorum doctr. Berl. 1832.

an den alten griechiſchen Philoſophen das Uebergreifen der verſchiedenſten Geiſtesrichtungen in einander, und die Punkte oder Denkbewegungen wahrzunehmen, welche eine Annäherung der weſentlich anders beſchaffenen Lehren an einander vermitteln. Denn zwiſchen den philoſophiſchen Schulen und ihren Häuptern findet ja natürlich ſo wenig eine Abſperrung durch Claſſen ſtatt, wie bei den vier Temperamenten.

Alle wirkliche Geiſtesfreiheit concretiſirt ſich von der Nothwendigkeit, oder von einem Paſſivum aus. Das iſt der Schlüſſel zu der Geſchichte der Philoſophie. Die Philoſophie entwickelte und ſteigerte ſich dieſem Geſetz gemäß. In ihrer erſten Geſtaltung vermogte ſie das Moment der Beſtimmtheit von dem, was draußen iſt, oder das Ueberwogenſeyn des Innern vom Aeußern nicht abzuſtreifen. Aber eben hierdurch wurde der zweite Hauptbildungsknoten ihres Wachsthums bedingt. Das iſt, im weiteren Sinn des Worts, der Eleatismus. Der Eleatismus, in ſeinem Weſen ſcharf gefaßt, iſt der reine Gegenſatz des Jonismus, oder das Ueberſchlagen des Weltſinns in den Eigenſinn. Während im Joñismus bei dem Beſtreben, ſich zu beſinnen, das ſich gleichſam nur apoſtrophirt erſcheint, tritt es im Eleatismus auf das Nachdrücklichſte accentuirt hervor[1]). So war denn der Eleatismus das in ſeiner Art geglückte Ringen des philoſophiſchen Bewußtſeyns, das Alpdrücken der objectiven Vielheit los zu werden, und die Eindrucksmaſſe und Mannichfaltigkeit durch die Einheit der Denkform bei Weitem zu überwiegen. Er mußte aber, als Contraposition eben ſo einſeitig werden, als es der Jonismus geweſen war. Es iſt auch leicht einzuſehn, daß und warum ſich das Verſtändniß des Jonismus und Eleatismus, inſofern ſie Gegenſätze ſind, von jeher an die Begriffe von flüſſig und ſtarr

1) Der Eleatismus ergriff bekanntlich das reine, ewig gleiche Seyn, im Gegenſatz zu dem unaufhörlichen Werden und ſich Verändern; er identificirte die Begriffe des Seyns und des Ganzen; man hat ihn nicht mit Unrecht einen idealen Pantheismus genannt. Tennemann Grundriß u. ſ. w. S. 79. — Vgl. über die Gegenſätze des Jonismus und Eleatismus Plat. Soph. 242. d. e.

geknüpft hat [1]). Der Jonismus ſah bei ſeiner Weltbetrachtung den ewigen Strom des Lebens und Werdens vor ſich; die Eleaten fanden in dem Denkweſen des Menſchen das Eine, und ſtets ſich Gleiche, und ewig Unveränderte. Dort alſo mochte, wie Aſt ſich ausdrückt, das weſenloſe Leben, hier das lebloſe Weſen den Hauptinhalt der Philoſophie aus [2]).

Unter den Eleaten iſt Parmenides der wichtigſte, und zugleich der vollgültigſte Repräſentant der ganzen Richtung. Wie der Jonismus im Materialismus oder Atomismus ſeine tiefſte philoſophiſche Breite gewann, ſo erhob ſich das idealiſtiſch Speculative des Eleatismus im Parmenides zu ſeiner höchſten Spitze [3]).

Zu beiden Seiten derſelben ſehen wir aber zwei andre Entwickelungsformen der griechiſchen Philoſophie, die dem Eleatismus im Allgemeinen näher und verwandter ſind, als dem Jonismus, und deßhalb mit jenem zugleich gefaßt und begriffen werden müſſen. Das ſind der Pythagorismus und die Sophiſtik. Was den Pythagorismus als dem Eleatismus beigeordnet hauptſächlich erſcheinen läßt [4]), iſt die in der ſtrengſten Abſtract-

---

1) οἱ ῥέοντες heißen bei Plato die joniſchen, οἱ στασιῶται die eleat. Philoſophen. Theaet. 181. a. 183. e. vrgl. ib. 152. e. Crat. 440. c. Siehe hierzu die artigen Stellen bei Jacobi ſämmtl. Werke, 2, S. 68. 70.

2) Aſt Plat. Leben, S. 213.

3) Parmenides ſcheint einen glücklichen Verſuch gemacht zu haben, ſich von der Starrheit des Eleatismus loszuringen. Vgl. Schleiermacher Ueberſ. Plat. 3, S. 181. Gegen Parmenides hegte Plato eine große Verehrung. Er nennt ihn Vater. Soph. 237. a. 241. d. vgl. Aſt Plat. Leben S. 239. Beſonders wichtig für den Platonismus iſt die Lehre des Parmenides, daß die Vernunft allein zur wahren Erkenntniß befähigt ſey.

4) Ritter zieht den Pythagorismus mehr zum Jonismus. Geſch. d. Phil. 1, S. 439. 607. Mit Unrecht, wie mir ſcheint. Denn das, was im Pythagoräismus joniſcher Art und Natur iſt, iſt nicht das wahrhaft Bedeutſame deſſelben in der Geſch. der Philoſophie. Vgl. dagegen Aſt Plat. Leben S. 213. — Warum übrigens der Pythagorismus hier eine ſeinem Gehalt ſo unangemeſſen ſcheinende Stellung bekommen hat, iſt leicht zu begreifen, und die Leſer werden ſich hoffentlich nicht daran ſtoßen. Seine größte Bedeutſamkeit hat er in religiöſer Hinſicht; der religiöſe Kern des Platonismus ſtammt faſt

heit durchgeführte Lehre von den Zahlen, als den eigentlichen und ewigen Wesenheiten des Alls [1]), während die mystisch-poetische Seite seiner Kosmologie sich mehr zum Jonismus hinneigt, und die Hervorbildung der ethischen Momente ihn der sokratischen Schule annähert. Die Sophistik schließt sich durch eine zwar öfters falsch angewendete, doch aber tüchtig fortgebildete Dialektik an den Eleatismus an [2]).

Die Philosophie hatte durch den Eleatismus einen nicht unbedeutenden Fortschritt zu ihrer innern Freiwerdung gethan. Aber die Freiheit, zu der sie sich im Eleatismus erhoben hatte, war nicht die lebendige Freiheit der Idee, sondern die tode des Begriffs. Es war die Freiheit, die sich als solche nicht anders zu behaupten und herauszusetzen weiß, als durch entschiednes Negiren alles Andern außerhalb ihres Centrums. Durch dieses stete Gerüstet- und Schlagfertigseyn gegen alles ihr Entgegenstehende, beweist sie aber eben, daß sie in sich nicht sowohl Freiheit ist, als vielmehr sich dazu machen will, und daß sie ihrem innersten

ganz von ihm. Hier aber kam es nicht darauf an, ihn in religiöser, sondern darauf, ihn in philosophischer Beziehung zu würdigen und zu rangiren; nur was die Speculation Neues durch ihn gewonnen habe, sollte flüchtig angedeutet werden.

1) Die pythagor. Zahlenlehre ist für die platon. Philosophie von besondrer Wichtigkeit. Die Ideen des Plato hat man oft mit den Zahlen der Pythagoräer für identisch angesehn. Siehe *Brucker* de convenientia numer. Pyth. cum ideis Plat. in d. amoen. lit. 7, p. 173. ff. Vgl. dagegen die scharfen Erörterungen bei Ritter Gesch. d. Phil. 1, S. 371. ff. Siehe auch *Trendelenburg* Platonis de ideis et numeris doctr. ex Arist. illustr. Leipz. 1826. — Die abstracte Zahlenlehre der Pythagoräer hat übrigens auch bekanntlich eine mystisch-poetische Seite. Die pyth. Hauptidee vom κόσμος ruht auf ihr. Vgl. Ritter Gesch. der pythag. Philosophie. Hamb. 1826.

2) Ueber die Sophistik siehe oben S. 70. Anm. 2. — Es muß hinsichtlich des Platonismus und der Sophistik hauptsächlich hervorgehoben und bemerkt werden, daß die Sophistik das Denken und Wissen auf eine höchst unkeusche Weise behandelte, es beliebig und zu allerlei Zwecken verwendend, und daß Plato sich's ernstlich angelegen seyn ließ, die Wissenschaft aus einer Hetäre wieder zum Rang einer Göttin zu erheben, und den Menschen ein tiefes (christliches) Respectsgefühl vor ihrer Hoheit und Würde einzuflößen. vgl. Ritter Gesch. d. Phil. 1, S. 190. ff.

Weſen nach noch zu der Kategorie der nichtfreien Dinge gehört, weil ſie ſich vor der Macht derſelben fürchtet, ihnen alſo eine der ihrigen gleiche Kräftigkeit und Bedeutung zuſchreibt. Die wahre Freiheit weiß, daß ihr das Gegenüber nichts anhaben, ihr innerſtes Seyn weder aufheben noch umwandeln kann, darum fürchtet ſie ſich nicht mehr davor.

Auf dieſe beiden Hauptentwickelungsformen der griechiſchen Philoſophie, wie ſie im Jonismus und Eleatismus hervortreten, folgt nun der Platonismus als die dritte und bedeutendſte, das erſte Stadium der Philoſophie vollendend und abſchließend. Nur in dieſer Stellung und Bezüglichkeit wird die wahre und volle Bedeutung des Platonismus klar erkannt. Er erſcheint hier als der geniale Aufflug des philoſophiſchen Geiſtes zu ſeinem höchſten Ziel, zur Aufhebung der Gegenſätze, zur Verſöhnung des Zwieſpaltes zwiſchen Natur und Geiſt, zwiſchen Welt- und Selbſtbewußtſeyn. Wie und wodurch nun der Platonismus dieſe Verſöhnung verſucht und bewirkt habe, werden wir bei der Betrachtung ſeiner Grundzüge wahrnehmen.

Die platoniſche Philoſophie machte trotz ihrer hohen Vollkommenheit die Fortentwickelung der Philoſophie keineswegs entbehrlich, ſondern vielmehr nothwendig. Denn ſie verhält ſich zu der ſpätern Philoſophie, wie die Entdeckung zur Erfindung, oder wie die Idee zum ächt wiſſenſchaftlichen Begriff[1]). Die Aufgabe der Philoſophie nach Plato beſtand hauptſächlich darin, jenem Ziel, zu welchem ſich Plato erhoben, zum zweitenmal auf einem Wege ſich zu nähern, auf welchem jeder wahre Fortſchritt mit einer wahrhaften Bereicherung, Verſtärkung, und Erweiterung der denkenden Kräfte verbunden ſeyn mußte.

Im Naturleben verhält ſich's nicht anders. Oft ſchließt die Natur eine gewiſſe Entwickelungsreihe ſchon in der dritten oder vierten Evolution mit etwas höchſt Vollendetem ab, ohne jedoch ihren Bildungstrieb nun ſchon zufrieden geſtellt zu haben, und ohne

1) Es iſt für die Wiſſenſchaft eben ſo ſchlimm, wenn zum Begriff die Idee, als wenn zur Idee der Begriff fehlt. — Ueber die falſchen Begriffe vom Begriff vgl. Hegel Encyclop. 3. A. S. 14. 21. u. a. m.

von der ſchon erreichten hohen Stufe nun ſogleich zur nächſt höheren fortzuſchreiten. Sondern gewöhnlich fängt ſie mit ihren nächſten Entwickelungen gleichſam wieder von vorn an, und ſucht ſich aus der Tiefe heraus zu der ſchon erſchwungenen Höhe wieder emporzubilden, gleichſam als hätte ſie die ſchon gelungnen Verſuche wieder vergeſſen oder verlernt. Das Leben der Gräſer endet und krönt ſie mit dem Palmenwuchs; und darnach bildet ſie — Kraut und Kräuter. —

Der Sokratismus kann in der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie nicht als eine Hauptform oder Stufe aufgeführt werden; er iſt vielmehr als ein bei- oder untergeordnetes Glied zu betrachten, und als die Vorſtufe zum Platonismus. Mit Recht hat man ihm von jeher die bedeutendſte Einwirkung auf dieſen zugeſchrieben. Nur darin, wie man ſich dieſe Einwirkung gedacht hat, hat man nicht immer das Richtige getroffen, oder das Wichtigſte nicht beſtimmt genug hervorgehoben. Es würde durchaus fehlgeſchoſſen ſeyn, wenn man ſich die platoniſche Philoſophie zu der ſokratiſchen im reinen Verhältniß der Kindſchaft denken, und den Platonismus etwa nur als eine allſeitigere und wiſſenſchaftlichere Entwickelung der ſokratiſchen Ideen betrachten wollte. Die Geſchichte der Philoſophie hat ſich ſchon oft, und noch neuerdings mit Glück bemüht [1]), die weſentliche

1) Schleiermacher über den Werth des Sokr. als Philoſ. — in d. Abhandl. d. phil. Cl. d. Akad. d. Wiſſ. (Berl. 1818, S. 50. ff.) Brandis Grundlinien d. Lehren d. Sokr. im rhein. Muſ. 1827, 1, S. 118. ff. 1828. 1, S. 85. ff. — Es iſt eben ſo anziehend als belehrend, die verſchiednen und entgegengeſetzten Richtungen zu beobachten, welche aus der Einen Schule des Sokrates hervorgegangen ſind. Die meiſten Schüler des Sokrates faßten und cultivirten nicht die ganze philoſ. Anſicht des Meiſters, ſondern nur irgend eine Seite derſelben; die Cyniker und Cyrenaiker hielten ſich an die praktiſche Seite des Sokratismus, aber im entgegengeſetzten Sinn; von den Megarikern und Skeptikern wurde das Theoretiſche des Sokratismus einſeitig fortgebildet; jene übertrieben ſeine Dialektik, dieſe ſein ironiſches Nichtwiſſen. Plato war der Einzige, der den ganzen Sokratismus in ſich aufnahm, aber ihn zu einer höheren Stufe erhob; er polemiſirte öfters gegen die einſeitigen Sokratiker, beſonders gegen Antiſthenes, den Feind aller Speculation. Theaet. 197. c. ff. 158. c. u. a. m. Siehe hierüber Aſt Plat. Leben S. 189. ff.

Verschiedenartigkeit zwischen der platonischen und sokratischen Philosophie ins helle Licht zu setzen, die bei allem Einfluß von dieser auf jene statt findet.

Das fördernde Einwirken des Sokrates auf Plato ging hauptsächlich von zwei Punkten aus; wir können den einen als einen theoretischen, den andern als einen praktischen bezeichnen.

Gelernt, im atomistischen Sinn des Worts, hat Plato der Schüler von Sokrates dem Lehrer, unendlich wenig; im dynamischen Sinn dagegen, unendlich viel. Der Gewinn, den Plato aus seinen Reisen, und aus seinem Studium der alten Philosophen zog, war vornemlich ein extensiver; der Gewinn, den ihm der Umgang mit dem Sokrates brachte, war mehr ein intensiver. Jene erweiterten und bereicherten seinen Geist, übten sein Combinationsvermögen, und erhoben ihn zu der geistigen Höhe, die eine weite Uebersicht gewährt. Dieser aber kräftigte und vertiefte sein Bewußtseyn, und verhalf seiner ausgezeichneten Anlage zu der innersten Geistesthätigkeit, welche stetig und besonnen sich von innen heraus nach einem gesteckten Ziele hinbewegt, zu ihrer Entfaltung und Ausbildung. Das Denkenkönnen [1]) im wahren Sinne des Worts hat Plato dem Sokrates ganz besonders zu verdanken. Denn darin besteht ohnedieß das Hauptverdienst des Sokrates um die Philosophie, daß er den Grundfehler des damaligen Philosophirens erkannte und verbesserte. Dieser Fehler bestand in der übereilten Verfolgung der Consequenzen aus noch nicht gründlich untersuchten und festgestellten Prämissen. Alles Denkbestreben suchte daher Sokrates auf den richtigen Anfangspunkt, und zu dem hellen Bewußtseyn seiner Richtigkeit zu führen [2]).

---

1) Stundenlang konnte Sokrates sinnend und in Gedanken vertieft stehn. Plat. conv. 220, c. A. Gell. noct. att. 2, 1.

2) vgl. Arist. met. 13, 4. — Degerando a. a. O. 1, S. 90. 2, S. 142. — Deßhalb drang Plato stets auf die größte Umsicht und Besonnenheit hinsichtlich der Ausgangspunkte beim Philosophiren. Crat. 436. d. *δεῖ δὴ περὶ τῆς ἀρχῆς παντὸς πράγματος παντὶ ἀνδρὶ τὸν πολὺν λόγον εἶ-*

Wollen wir den praktiſchen Einfluß des Sokratismus auf den Platonismus in ſeiner ganzen Bedeutſamkeit erwägen, ſo müſſen wir zuvor einen wichtigen Unterſcheidungspunkt zwiſchen der alten und unſrer neuen Philoſophie erwogen haben, der ſich am beſtimmteſten da ergiebt, wo uns die Stellung der alten Philoſophie zum Leben anſchaulich wird. Es iſt aber überhaupt für das Verſtändniß der platoniſchen Philoſophie von großer Wichtigkeit, ſich der weſentlichſten Punkte bewußt zu werden, durch welche ſich die antike von der modernen Philoſophie unterſcheidet.

Auf den erſten Anblick ſcheint ein bedeutender Unterſchied zwiſchen beiden gar nicht vorhanden zu ſeyn. Es bieten ſich vielmehr ſo viele Aehnlichkeiten zwiſchen beiden dar, daß man unſre neue Philoſophie etwa nur für eine jüngere Schweſter der alten anzuſehn geneigt ſeyn mögte [1]). Wir finden bei dieſer, wie bei jener ſo ziemlich dieſelben Hauptbegriffe und Definitionen; es begegnen uns hier wie dort ſo ziemlich dieſelben ſpeculativen Tendenzen; wir ſtoßen hier wie dort ſo ziemlich auf dieſelben Probleme, Unterſuchungen und Beweiſe; es erheben ſich hier wie dort auf ähnlichen Grundlagen ähnliche Syſteme; es bekämpfen ſich hier wie dort faſt dieſelben Secten, Schulen und Partheien mit denſelben Waffen, mit derſelben Hitze und Bitterkeit. Zu jeder Erſcheinung im Gebiet der neuen Philoſophie kann das der alten eine ähnliche oder verwandte liefern, ſo daß auch hier der Spruch des alten Predigers eine neue Beſtätigung empfängt: es geſchieht nichts Neues unter der Sonne. (Kohel. 1, 9.) Iſt doch auch der Kantiſche Kriticismus ſo neu, und vorher nie angewendet nicht, als man wohl zuweilen behauptet hat! Könnte man doch, wie man von einem Spinozismus vor Spinoza gere-

---

ναι, καὶ τὴν πολλὴν σκέψιν etc. vgl. Pol. 278. c. u. a. m. Daher auch das Gewicht, welches er auf Definitionen legt; ὅρος iſt ſeine ſtete Forderung. Phaedr. 237. c. Aber keine Wortdefinitionen, Sachdefinitionen verlangt er. Degerando a. a. O. 2, S. 117. v. *Heusde* in. phil. pl. 2, 2, p. 125.

1) Degerando a. a. O. 2, S. 11.

det hat, auch von einem Kantianismus vor Kant reden, nemlich in der alten griechiſchen Philoſophie [1]).

Aber das Gefühl der Aehnlichkeit zwiſchen der antiken und modernen Philoſophie, welches durch ſolche Betrachtungen entſteht, wird von dem Gefühl der weſentlichen Verſchiedenartigkeit, die ſich bei genauerer Prüfung der Sache ergiebt, faſt gänzlich aufgewogen. Schon in formaler Hinſicht fällt dieſe Verſchiedenartigkeit deutlich genug in die Augen. Man leſe nur einmal etwa unmittelbar nach der Nikomachiſchen Ethik des Ariſtoteles ein Compendium der Ethik aus der Kantiſchen oder Hegelſchen Schule! welch' ein ſchneidender Contraſt zwiſchen beiden, in Form, Sprache, Anordnung und Entwickelung! Und Ariſtoteles iſt doch derjenige unter den alten Philoſophen, welcher in der Behandlungsweiſe der philoſophiſchen Gegenſtände unſern heutigen Philoſophen noch am nächſten ſteht!

Wie ſehr weicht die heutige Philoſophie von der alten in der Zahl und Eintheilung der philoſophiſchen Wiſſenſchaften ab. Und ganz natürlich! denn bei jeder organiſchen Fortentwickelung geht das urſprünglich Eine Ganze in immer mehr und mehr zur Selbſtſtändigkeit gelangende Einzelheiten aus einander. Die Patriarchen waren Schäfer, Jäger, Feldherrn, Prieſter und Könige in Einer Perſon, und das alte Prieſterthum begriff außer der Liturgik, Rhetorik und Mantik auch noch die Aſtronomie und Arzneiwiſſenſchaft in ſich. So war nun auch die alte Philoſophie urſprünglich ein ungetheiltes Ganze, das erſt nach Plato ſich in drei Hauptzweige ſpaltete [2]). Was in der alten Philoſophie nur als gelegentliche Reflexion vorkam, das hat ſich in der jetzigen zu einem eignen Lehrgebiet erweitert. Die alte Philoſophie

---

1) *ἀναγκαίως δ' ἔχει πρὸ παντὸς διασκέψασθαι περὶ τῆς ἡμῶν αὐτῶν γνώσεως. εἰ γὰρ μηδὲν πεφύκαμεν γνωρίζειν, οὐδὲν ἔτι δεῖ περὶ τῶν ἄλλων σκοπεῖν.* etc. Aristocl. bei Eus. pr. ev. 14, 18.

2) Die Eintheilung der Philoſophie in Phyſik, Ethik und Dialektik wurde beſonders durch Ariſtoteles und Xenokrates als eine ſeit Plato deutlich hervortretende feſtgeſtellt. Sext. adv. math. 7, 16. Ritter Geſch. d. Phil. 1, S. 179; 2, 210.

war eine Halle; die neue ist eine Stadt, mit vielen abgesonderten Straßen, Plätzen und Gebäuden; die alten Philosophen durchwandelten die ganze Halle; die neuen sind gewöhnlich nur in einem bestimmten Stadtviertel eigentlich zu Hause.

Nicht blos der Form, auch dem Geist nach ist die neue Philosophie wesentlich eine andere, als die alte war. Die alte Philosophie verhält sich in dieser Beziehung zur neuen etwa, wie Unschuld und Einfalt zu Zwiespalt und Bewußtseyn. In der alten Philosophie war das Forschen ein reines und einfaches Thätigseyn des Geistes; in der neuen ist es mehr oder minder befleckt und durchaus zwiefältig; befleckt durch die vielen Selbstbetastungen des Bewußtseyns, das seine Kräfte sehr oft zu keinem andern Zweck anregt, als um sich während ihrer Erregtheit selbst zu erfassen und zu befühlen; zwiefältig, insofern ein jedes Wissen zugleich auch ein sich Wissen ist, jedes Denken so zu sagen auch gleichzeitig neben sich hergeht, und sich selbst sieht und betrachtet. Die Alten wußten bei ihrem Philosophiren im Grunde nur Eins, was sie wollten; aber weder was sie am meisten sollten, noch auch was sie konnten und nicht konnten, schwebte ihnen dabei deutlich vor Augen[1]). Denn die Philosophie war ein im Innern noch undurchforschtes, seinen Gränzen nach nicht genau bekanntes Australien. Wir haben die bestimmte Uebersicht der Hauptprobleme und Hauptirrthümer vor den Alten voraus, ohne gerade hierdurch allein schon eine größere Annäherung an die Wahrheit gewonnen zu haben; denn eben so wenig als es unsrer Tugend sehr förderlich ist, alle Sünden und Laster ihrem wahren Wesen nach kennen zu lernen, eben so wenig wird unsre Weisheit durch Gewahrung aller der blauen Flecken

1) Selbst das Philosophiren des Plato erscheint oft nur wie ein Tappen und Probiren. Der Gedanke versucht es bald hierhin, bald dorthin sich zu bewegen, um zu sehn, wie weit und wohin er wohl kommen wird; es wird bald dieß, bald jenes aufgestellt, und von allen Seiten berennt, um zu erfahren, ob's wohl fest stehe, und haltbar sey oder nicht. Freilich darf man dabei nicht übersehn, daß dieses alles bei Plato oft mehr ein Unsicherthun, als ein wirkliches Ungewißseyn ist.

ſonderlich gefördert, welche ſie ſich im Ringen mit den Irrthümern zugezogen hat; ſie büßt bei dem Umgehen der Irrthümer einen Theil ihrer Kraft und Friſche ein.

Auch durch die Religion iſt eine weſentliche Verſchiedenartigkeit der alten und neuen Philoſophie bedingt. Auf dieſe wirkt das Chriſtenthum ſtets mächtig ein; bei jener ſieht man den Einfluß des Heidenthums. Das claſſiſche Heidenthum ruhte, wie wir erkannten, auf einer kerngeſunden Sinnlichkeit und Weltvergnügtheit. Das ganze antike Leben iſt daher durchaus derber, concreter, realiſtiſcher, als das unſre; und ſo iſt auch die antike Philoſophie. Unſre Philoſophie, da ſie mehr über das Denken denkt, als über Natur und Menſchenleben, iſt weit dünner und ſpiritualiſtiſcher, als die alte. Eine ſo völlige Ausſcheidung alles Stoffartigen aus dem denkenden Ich, eine ſo methodiſche Iſolirung der Selbſtheit, eine ſo gründliche Erhebung der blutleeren Abſtraction ins reine metaphyſiſche Nichts, wie ſie h. z. T. möglich und herrſchend geworden iſt, kannten und vollzogen die Alten gar nicht oder ſelten. Die abſtracte Perſönlichkeit war bei ihnen noch nicht, wie bei uns, zu einer Welt für ſich geworden; die Perſon in ihrer Einzelnheit galt ihnen wenig; religiös betrachtet verſchwamm ſie vor ihren Augen im unendlichen All; politiſch erwogen ſank ſie dem Gemeinweſen gegenüber faſt zur Null herab. Der Zwieſpalt zwiſchen Idee und That, zwiſchen Schule und Leben hatte ſich demgemäß auch noch nicht ſo ſchroff herausgeſtellt, wie bei uns. Und dieſer Umſtand begründet hauptſächlich einen an ſich, wie für unſre folgende Betrachtung höchſt bedeutenden Unterſchied zwiſchen der alten und neuen Philoſophie.

Die alte Philoſophie ſtand dem Leben in jeder Hinſicht näher, als die unſrige, und wendete ſich gefliſſentlicher, als die unſrige demſelben zu. In ihrer Abkunft, in ihren Forſchungen und Mittheilungen, in ihrem ganzen Weſen und Wirken erſcheint die alte Philoſophie als dem Leben zu- und angehörig. Bei der unſrigen verräth ſchon das Idiom, daß ſie abſeits vom Leben geboren und erzogen iſt; das Buch und die Schule ſind das Element, worin ſie ſich bewegt, nicht das Leben. Unſre Philoſophie

ſucht die (gedachte) Wahrheit; die alte, das (wirklich) Wahre, nemlich das Wahre der Dinge[1]); unſre Philoſophie abſtrahirt meiſtentheils von dem Wirklichen; die alte beſteht hauptſächlich in einem ſteten Reflectiren darauf; unſre Philoſophie erſtrebt eine ſelbſtſtändige Exiſtenz im Syſtem und in der Wiſſenſchaft als das Höchſte; der alten wäre es am liebſten, wenn ſie nicht für ſich, ſondern als ein durch alle Köpfe verbreitetes richtiges Denken exiſtirte[2]). Bei uns wird der Werth des Philoſophirens ſpeculativ, bei den Alten wurde er vornemlich praktiſch beſtimmt; diejenige Philoſophie galt am meiſten, die am kräftigſten wirkte. Der Zuſammenhang zwiſchen Philoſophie und Leben war im Alterthum ein natürlicher und unmittelbarer, bei uns iſt er ein mittelbarer und gemachter. Die Alten philoſophirten unter den Menſchen und mit ihnen; unſre Philoſophen philoſophiren gewöhnlich nur dann, wenn ſie nicht unter Menſchen, ſondern unter Büchern und in ihren Studirſtuben für ſich ſind; jene waren Bildner der Jugend[3]); dieſe ſind hauptſächlich Docenten für künftige Gelehrte.

1) „Der weſentliche Unterſchied der neuen Philoſophie von der alten beſteht darin, daß jene keineswegs wie dieſe mit der Erkenntniß der Gegenſtände ſich begnügt, ſondern vielmehr darauf ausgegangen iſt, die Erkenntniß der Gegenſtände ſelbſt zum Gegenſtand der Erkenntniß zu machen. Die alte Philoſophie erachtete die Erkenntniß als eine ſolche, die der Natur der Sache gemäß ſey, und nahm deßhalb an, daß der Gegenſtand ganz ſo, wie er gedacht werde, ſich verhalte." Hinrichs in Berl. Jahrb. f. wiſſ. Krit. Jul. 1828. vgl. die treffende Bemerkung Hegel's in der Vorr. zu ſ. Phänomenol. S. 39. Alſo, wie oben bemerkt wurde, die Naivität hatte die alte Philoſophie vor der neuen voraus. In dieſem Sinn iſt auch die Definition des Ariſtoteles zu faſſen: ἡ ἐπιστήμη — ἢ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὄν etc. met. 4, 1.

2) Die alte Philoſophie wollte dasjenige im Leben ſeyn, was den Menſchen aus dem Traume hilft, und ihre Seele in einen wirklich wachen Zuſtand verſetzt. Vgl. oben S. 153. Anm. 1., und Plat. rep. 5, 476. ff. 6, 484, b. ff. Die Stelle, rep. 6, 494. a. daß nur ſehr wenig Menſchen Philoſophen ſeyen, und ſeyn könnten, enthält ſo wenig einen abſoluten Widerſpruch gegen das eben Bemerkte, wie Matth. 19, 30. gegen 1 Tim. 2, 4. Uebrigens war der Spruch: „Viele ſind berufen" ꝛc. auch bei den Heiden proverbialiſch: εἰσὶ γὰρ δὴ φασὶν ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δέ γε παῦροι. Phaed. 69. c.

3) Die Philoſophie war ein weſentlicher Beſtandtheil, ja der Mittelpunkt der attiſchen Bildung. Ritter Geſch. d. Phil. 2, S. 6.

Ein Gelehrter des 19ten Jahrhunderts und ein hebräiſcher Prophet ſind gewiß zwei ſehr weit von einander verſchiedene Dinge; ganz daſſelbe, wie die hebräiſchen Propheten, waren freilich die alten griechiſchen Philoſophen nicht, und konnten es, aus begreiflichen Gründen, nicht ſeyn; gewiß aber iſt, daß man die Lebensbedeutung der alten griechiſchen Philoſophie am einleuchtendſten dann erkennt, wenn man ſie als eine dem Prophetenthum analoge Erſcheinung betrachtet.

Denn die alte griechiſche Philoſophie wollte dem Leben in der That ſo etwas ſeyn; nicht blos eine Encyklopädie des Wiſſens, ſondern auch eine Quelle der Kraft und des Heils[1]), und der bildende und ordnende Geiſt für's ganze Leben und alle ſeine Verhältniſſe. Wie die Apoſtel von den Chriſten eine allſeitige Durchführung des Chriſtenthums durch alle Lebensmomente forderten, und ſogar verlangten, ſie ſollten auch das Eſſen und Trinken im Namen des Herrn verrichten lernen, (1 Kor. 10, 31.) ſo wollte die alte Philoſophie eine nicht minder allſeitige Befaſſung zwiſchen ſich und dem Leben zu Stande bringen, und nicht blos die Staats- ſondern auch die Haus-, Hof-, Feld- und Stallwirthſchaft einrichten und beſorgen helfen[2]). Die Pädagogik ſollte ausſchließlich in ihren Händen ſeyn; auch die Kunſt, meinte ſie, müſſe bei ihr in die Schule gehn, und Sittlichkeit und

1) Cic. tusc. 1, 26. — Der bibliſche Begriff des Heils (σωτηρία) war dem Heidenthum nicht fremd. vgl. oben S. 61. Anm. 8. Schon Democrit bezeichnete die Philoſophie als Heilsanſtalt für die Seele. Clem. al. paed. 1, p. 60, d. — est profecto animi medicina philosophia. Cic. tusc. 3, 3. vgl. 4, 27. Siehe über die umfaſſende Leiſtungsfähigkeit der Philoſophie, ebendaſ. 5, 2. o vitae philosophia dux etc. — Vgl. Plat. rep. 5, 475. c. conv. 210. d.

2) Prot. 318. c. — vgl. außer dem oeconom. des Xenophon, Philodemus de vitiis et virtutt. oppos. im 3ten Bd. der vol. Herculan. Neap. 1827; (ſchildert das Verhalten des Weiſen in der Haus- und Feldwirthſchaft.) — Hierher gehört ferner das bekannte prooem. des Strabo zu ſ. Geographie. — vgl. was v. *Heusde* über die praktiſche Natur und Tendenz der alten Philoſophie bemerkt: philosophiam subjective de rei tractandae studio et de ejus vi et effectibus accipere solebant. init. ph. pl. 1, p. 51.

Seelenadel behauptete ſie allein, oder wenigſtens am trefflichſten bewirken zu können; wie die chriſtlichen Geiſtlichen, ſo hielten ſich auch in der Regel die alten Philoſophen für Seelſorger, und arbeiteten emſig und nicht erfolglos an der Bekehrung und Beſſerung der Laſterhaften [1]). Auch nach religiöſer Bedeutſamkeit und Wirkſamkeit ſtrebte die alte Philoſophie; und es iſt gar nicht unrichtig, was, wie wir ſahen, ſchon Clemens der Alexandriner bemerkt hat, daß die Philoſophie dem griechiſchen Leben wie eine Art von Vorläuferin oder Stellvertreterin des Chriſtenthums habe dienen wollen, und wirklich gedient habe [2]).

Dieſe nahe Stellung und innige Beziehung der antiken Philoſophie zum Leben ging aus der ganzen Eigenthümlichkeit des alten Lebens nothwendig hervor. Das Leben im Alterthum hatte, größtentheils wegen der republikaniſchen Staatsverfaſſungen, eine Oeffentlichkeit, Allgemeinheit und Beweglichkeit der Intereſſen, wovon wir in unſrer ſeparatiſtiſchen Denk- und Lebensweiſe kaum einen Begriff haben. Sprechen, handeln, ſehn und hören waren im Alterthum die Lebensacte des Volks und der Individuen; bei uns wird öffentlich ſehr wenig geſprochen und gethan; geleſen und gedacht daheim, deſto mehr. Im Alterthum wogte das Leben draußen; bei uns ſitzt es hinter verſchloſſenen Thüren. Dort waren der Markt, die Bäder, Gärten, Gymnaſien, Rennbahnen und Götterhaine die großen Sammel- und Tummelplätze der Menſchen und Gedanken. Kein dumpfer Hörſaal ſchloß den Philoſophen mit ſeinen Schülern vom Leben ab; unter Platanen oder in Säulenhallen wandelnd hielten die Meiſter ihre Vorträge den Jüngern; an das alltägliche Geſpräch knüpfte ſich die philoſophiſche Rede an; nicht zwiſchen Abſchnitte und Paragraphen war das Philoſophiren eingeklemmt, das h. z. T. nicht eher anfängt, als wenn der Docent die Seite des Compendiums aufſchlägt, auf welcher er ſtehen geblieben iſt, und das ſogleich aufhört, wenn er das Buch zumacht, und vom Katheder geht, ſon-

1) Vorzüglich berühmt war die Bekehrung des Polemon durch Xenokrates. Val. Max. 1, 6. — Andre Beiſpiele bei Xen. mem. Socr. 1, 2; 2, 8 u. a. m.

2) Siehe oben S. 7, Anm. 2. vgl. van *Heusde* in. ph. pl. 1, p. 67.

dern aus dem Schulton in den Gesprächston schnell und zwanglos übergehend, war es überall zu finden und zu handen.

Was hier von der alten Philosophie und ihrem Verhältniß zum Leben bemerkt worden ist, gilt, wie Jeder weiß, am allermeisten von der des Sokrates. Es war ganz vorzüglich das Streben und das Verdienst des Sokrates, die natürliche Hinneigung der Philosophie zum Leben cultivirt, und sie zu einer Lebensweisheit gemacht zu haben; und das will auch Cicero in der bekannten Stelle sagen[1]), wenn er spricht: „Sokrates rief die Philosophie vom Himmel herab, und führte sie ins Leben ein." Doch würde Sokrates weder diesen Gedanken, einen ehelichen Bund zwischen Philosophie und Leben zu stiften, mit solcher Entschiedenheit ergriffen haben, noch auch seine Realisirung mit so viel Glück haben bewirken können, wenn nicht dieser Gedanke schon lange zuvor vorhanden, und seine Ausführung durch günstige Umstände vielfach vorbereitet gewesen wäre.

Unter den Schülern des Sokrates war keiner, der diesen Lieblingsgedanken des edlen Meisters mit mehr Begeisterung ergriffen, mit mehr Kraft und Liebe festgehalten und weiter zu führen sich bestrebt hätte, als der lebens- und geisteskräftige Plato. Die Einwirkung des Sokrates auf ihn von dieser Seite her, ist für das Verständniß, wie für die Werthschätzung der platonischen Philosophie von der größten Wichtigkeit. In andrer Hinsicht, und besonders in Hinsicht auf strenge Wissenschaftlichkeit und Allseitigkeit der Reflexion war Plato der Philosoph von dem Philosophen Sokrates wesentlich verschieden; aber in Hinsicht auf die segensvolle Bedeutsamkeit der Philosophie für das Leben dachte er vollkommen wie dieser. Mit derselben Energie, wenn auch nicht mit demselben Erfolg, setzte er das angefangne Werk des großen Lehrers fort, und bemühte sich, die Quellen der wahren Weisheit für alle Verhältnisse des Lebens zu eröffnen und zugänglich zu machen. Besonders lag ihm die politisch-religiöse Wiedergeburt seines Vaterlandes durch die Philosophie am Herzen,

1) Cic. tusc. 5, 4. vgl. ac. qu. 1, 4. 5. — Wie coelum hier zu verstehen sey, macht Plat. Phaed. 96. a. 97. b. ff. deutlich.

und er hätte ſie wohl auch, ſeinem Geiſt und ſeinem Streben nach bewirkt, wenn ſie überhaupt vom Begriff und von der erkannten und verehrten Wahrheit aus zu bewirken wäre. Daß es nicht eher beſſer werden könne und würde in der Welt, als bis die Philoſophen Könige, oder die Könige Philoſophen würden [1]), war ſeine ernſte und innige, freilich nicht abſolut richtige, doch aber mit Unrecht oft beſpöttelte Ueberzeugung. Denn man muß nur dieſen Ausſpruch im Sinn des Plato faſſen, um ihn erklärlich, oder auch zuläſſig zu finden! Ja, wenn jeder von denen, die ſich h. z. T. Philoſophen nennen, und als ſolche auf Büchertiteln ſtehn, mit Bezug auf dieſen platoniſchen Ausſpruch, die Regierung der Staaten und der Welt ſich ausbitten und dieſelbe führen wollten, — dann mögte das prophetiſche Wort des alten Weiſen wohl noch ziemlich lange Zeit bis zu ſeiner wirklichen Erfüllung brauchen. Aber ſolchen Philoſophen, wie ſie Plato meint, und die freilich unter'm Monde ſchwer zu finden ſind, wäre die Verwirklichung jener etwas kühnen Hoffnung allerdings ſchon eher zuzutraun!

Es wird dieſer Skizze des Verhältniſſes zwiſchen Philoſophie und Leben im Alterthum an Widerſprüchen und Beſtreitungen nicht fehlen. Lebensweisheit, wird man ſagen, keine Schulwiſſenſchaft ſoll die alte Philoſophie geweſen ſeyn? eine dem Leben verſtändlichere Sprache ſoll ſie geredet, in einem innigern Verkehr mit dem Leben ſoll ſie geſtanden, auf alle Verhältniſſe deſſelben mächtiger eingewirkt haben? Als ob wir nicht wüßten, wie genau die alten Philoſophen ihren Lehrkreis nach außen abzugränzen, und das Ganze ihrer Wiſſenſchaft nur innerhalb der Schule, und nur ihren auserwählten Jüngern rückhaltslos mitzutheilen pflegten [2])! Als ob wir nicht wüßten, wie gerade die größten Philoſophen ſich abſeits vom Leben hielten, und das größere Publicum der Mittheilung ihrer Einſichten nicht werth erachteten! Als ob wir nicht wüßten, in welcher ſtreng wiſſenſchaftlichen Sprache

1) rep. 5, 473. c. ff. 6, 485. a. ff. vgl. Capit. vit. Ant. 27. u. Phil. vit. Mos. 2, ab in.

2) vgl. *Bruck.* hist. phil. 1, p. 659. 1038. ff. u. a. m.

ihre meiſten Werke abgefaßt waren, wenn auch die wenigſten davon auf uns gekommen ſind! Als ob wir nicht wüßten, wie luſtig ſich die Komiker und Satyriker über das dem Leben fremde Idiom der Philoſophen machten, und wie die Unverſtändlichkeit des Ausdrucks dem Heraklit den Beinamen des Dunklen zuzog [1])! Als ob wir nicht wüßten, daß die Lebensbedeutung, welche die alte Philoſophie ſo vorzüglich gehabt oder erſtrebt haben ſoll, mit nicht minderem Recht auch der neuen Philoſophie beigelegt werden könnte! Hat denn nicht auch unſre Philoſophie ſich laut und oft genug erboten, daß ſie dem Leben Alles in Allem ſeyn, und es eben ſo tief begründen, als hoch erheben, und beſeligen und verherrlichen will [2])? Tritt ſie denn nicht oft genug heraus aus ihren Schulen, um dem Leben zu predigen, und es zu beſſern? Recommandirt ſie dem Leben nicht dringend genug ihre Vorſchriften für alle ſeine größeren oder kleineren Verhältniſſe? Arbeitet ſie nicht eifrig und unverdroſſen genug an der Conſtruirung des beſten Staats und der beſten Welt? — Und verhielt ſich denn das Leben im claſſiſchen Alterthum nicht völlig eben ſo undankbar und unempfänglich gegen die Gaben und Anerbietungen der Philoſophie, als es h. z. Tage geſchieht. Die Philoſophie zeigte im Alterthum eine ſo entſchiedne und durchgängige Annäherung an das Leben, wie ſie behauptet worden iſt, keineswegs; aber das Leben gab der Philoſophie noch viel weniger ein freundliches Entgegenkommen, und ein williges Aufnehmen ihrer Zurechtweiſungen zu erkennen. Im Gegentheil, mit Verachtung trat das Leben der Philoſophie entgegen [3]); mit Verachtung wies

---

1) ὁ σκοτεινός· Diog. La. 2, 22. Cic. N. D. 1, 26.

2) vgl. dagegen den bedeutungsvollen Ausſpruch von Fichte: „nur was aus dem Leben kommt, vermag das Leben zu bilden; die Idealphiloſophie iſt das wahre Gegentheil des Lebens. — Philoſophie auf Denkart und Geſinnung bezogen, iſt mir abſolut nichts" u. ſ. w. in Reinhold's Leben von ſ. Sohn, Jen. 1825. S. 197. Freilich blieb Fichte dieſer Anſicht nicht immer treu!

3) rep. 6, 487. d. Plato ſelbſt ſcheint das gewöhnliche Vorurtheil gegen die Brauchbarkeit der Philoſophen im täglichen Leben als richtig anzuerkennen. Theaet. 174. a. ff. Doch war in der That ſeine ernſtliche Meinung die, daß

es ihre angebotnen Dienſtleiſtungen zurück, und in der Hinrichtung des Sokrates hat es am unzweideutigſten ausgeſprochen, was es von der Philoſophie hielt, und wie es gegen dieſelbe geſinnt war. Und ſolcher Beiſpiele von dem heftigſten Widerwillen des Lebens gegen die Philoſophie liefert die Geſchichte des Alterthums nicht wenig. Man denke nur an die Verbannungsurtheile gegen Protagoras, Diagoras, Anaxagoras, Hermodorus u. a. m.! Mußte doch ſelbſt Ariſtoteles der drohenden Todesgefahr ſich durch die Flucht entziehn [1])! Man leſe nur, wie z. B. Kallikles im Gorgias des Plato ſich über die Philoſophie äußert [2])! Für Jünglinge, meint er, ſey es wohl ganz zweckmäßig, ihre Geiſteskräfte durch's Philoſophiren zu wecken und zu üben. Wenn er aber Männer und Greiſe ſich mit der Philoſophie beſchäftigen ſähe, ſo ſey ihm dieß eben ſo widerwärtig und ekelhaft, als wenn er Erwachſene kindern und lallen höre. Und unſtreitig läßt Plato den Kallikles die damals herrſchende öffentliche Meinung ausſprechen!

Aber dieſe und andre Einzelheiten können eine Widerlegung der oben aufgeſtellten Anſicht nicht bewirken. Denn es ließe ſich, wenn überhaupt viel damit gewonnen würde, eine jede derſelben theils günſtig deuten, theils widerlegen. Machte man dem Heraklit ſeine Dunkelheit zum Vorwurf, ſo ſpricht das ja wohl dafür, daß die ſchwerverſtändliche Darſtellungsweiſe philoſophiſcher Lehren ungewöhnlich war, und befremdend auffiel. Haben auch die meiſten philoſophiſchen Schriften der Alten eine ſchulmäßige Form, wie die unſren, ſo ſind ſie doch mehr im Ton und Charakter der Abhandlungen abgefaßt, als in dem unſrer Lehrbücher und Compendien; und hätte Plato ſeine Werke der Schule und nicht dem Leben beſtimmt, ſo würde er ſie wohl in einer ſyſtematiſchen, und nicht in einer dem täglichen Leben entnommenen Form

zur Führung der Geſchäfte niemand tauglicher ſey, als der Philoſoph. Ritter Geſch. d. Phil. 2, S. 198.

1) Siehe hierüber Diog. La. 2, 19; 5, 5; 9, 1. Ael. var. hist. 3, 26. Plut. Per. c. 32. Cic. N. D. 1, 23.

2) Gorg. 485. a. 487. b. vgl. rep. 6, 489. c.

geſchrieben haben. Wie abgeſondert und gegen das Leben abgeſchloſſen auch immer einzelne philoſophiſche Schulen geweſen ſeyn mögen; die Mehrzahl derſelben war doch immer auf eine allgemeinere Theilnahme von Seiten des gebildeten Publicums berechnet, und ſogar Frauen, denen doch ſonſt im griechiſchen Leben keine ſonderlich freie Bewegung geſtattet war, befanden ſich nicht ſelten im Kreiſe derer, die an den Lippen der lehrenden Weiſen hingen [1]). Zwiſchen Perikles und Anaxagoras fand die innigſte Freundſchaft ſtatt; Philippus wählte den Ariſtoteles zum Erzieher ſeines Sohnes Alexander, und ſelbſt der Tyrann Dionyſius fand Gefallen an den Belehrungen des Plato. Und ſehen wir auch auf der einen Seite den Philoſophen Schmach und Verfolgung von dem Leben zu Theil werden, ſo ſtellen ſich uns andrerſeits nicht weniger glänzende Ehrenbezeugungen dar, durch welche das Leben den Werth und die Verdienſte berühmter Philoſophen zu verherrlichen ſich befliſſen zeigte [2]). Die Hinrichtung des Sokrates aber, weit entfernt, die kräftige Bedeutſamkeit der alten Philoſophie für das Leben zu widerlegen, iſt, recht erwogen, gerade im Gegentheil einer der ſtärkſten Beweiſe dafür. Denn das Leben wird ſich niemals für oder gegen Etwas mit Heftigkeit äußern und benehmen, als für oder gegen dasjenige, deſſen lebendige Wirkſamkeit es in ſeinem Innern ſpürt. Das Leben würde ſich weder gegen das Evangelium, noch gegen die ſokratiſche Philoſophie geſträubt und erhoben haben, wenn es nicht bei jenem, wie bei dieſer die Abſicht und Fähigkeit gar bald empfunden hätte, tief in ſeinen Organismus einzudringen, um das Schlechtere in demſelben zu tödten, das Beſſere neu zu geſtalten und zu beſeelen.

Doch das Abwägen von dergleichen einzelnen Reden und Ge-

1) Diog. La. 3, 46. *Bruck.* hist. phil. 1, p. 644.

2) Protagoras wurde vor ſeiner Verbannung wie ein Gott verehrt. Theaet. 179. a. rep. 10, 600. c. Dem Pyrrho ſchenkte Athen das Bürgerrecht, und Elis geſtattete allen Philoſophen Abgabenfreiheit um ſeinetwillen. Es iſt bekannt, welche außerordentliche Verehrung Zeno, Polemon, Krates u. a. genoſſen. Rixner Geſch. d. Phil. 1, 186. 266. u. a. m.

genreden trägt zur Feſtſtellung der Wahrheit nicht ſehr viel bei. Schon früher wurde darauf hingedeutet, wie leicht es iſt, einer aufgeſtellten Behauptung etwas abzudingen, oder ſie ins Schiefe zu ziehn. Das iſt ja ganz klar und ganz begreiflich, daß keine Wahrheit in einer ſolchen Form ausgeſprochen werden kann, welche ein Dagegenſprechen von irgend einem Punkt oder einer Seite her abſolut unmöglich machte. Soll man nun etwa deßwegen, um ſich keinen Widerſpruch zuzuziehn, alle Gedanken und Ausdrücke ſtets in der Schwebe halten, und ſich in Acht nehmen, irgend etwas mit Beſtimmtheit aufzuſtellen? Aber wie ſollte denn, wenn dieſe kluge Behutſamkeit allgemein würde, eine beſtimmte Erkenntniß gewonnen oder gefördert werden?

Derjenige, der ſeinen Leſern oder Hörern zu einer klaren An- oder Einſicht verhelfen will, kann dieß gar nicht anders bewirken, als wenn er die Saiten, die den deutlichen Ton angeben ſollen, ein wenig ſtraff anzieht, oder ihnen eine etwas ſcharfe Stimmung ertheilt. Denn thut er's nicht, ſo fließen die Schwingungen charakterlos in einander über, und bringen keinen hell empfundenen Eindruck im Bewußtſeyn hervor. Für die nöthige Herabſtimmung der ſcharfen Töne ſorgen Atmoſphäre und Publicum ungeheißen.

Nach dieſem Hinblick auf die alte griechiſche Philoſophie in ihren Hauptformen, und in ihrer Stellung zum Leben, ſind wir nunmehr genugſam befähigt, die Betrachtung zur Philoſophie des Plato ſelbſt zu wenden, und die beſonders für unſern Zweck wichtigſten Züge und Lehren derſelben aufzufaſſen.

Viertes Capitel.

Grundzüge der platonischen Philosophie und Weltanschauung[1]).

Plato sagt[2]): „das Denken ist ein Fragen. Der Fragtrieb liegt in jeder Seele; aber nicht jede empfindet, nicht

1) Man übersehe nicht: Grundzüge! also keine erschöpfende und umfassende Darstellung der platon. Ideen! Nur diejenigen sollten hervortreten, die am meisten geeignet sind, einen lebendigen Eindruck von dem eigenthümlichen Gehalt und Geist des Platonismus zu gewähren, und zwar von der Seite, welche dem Christenthum die nächste und zugewendetste ist. Hierdurch wurde zum Theil auch die Anordnung und Folge der Gedanken bedingt, und man wird es hoffentlich nicht daran zu tadeln haben, daß sie von der gewöhnlichen Fachwerksdarstellungsweise abweicht. Es konnte und durfte meine Absicht nicht seyn, dem Leser in diesem Capitel zu sagen, was Plato über dieß und das gelehrt und gedacht habe; sondern darauf mußte mein Hauptbestreben gerichtet seyn, einen organischen Entfaltungs- und Bewegungsproceß des wesentlich Platonischen vor den Augen des Lesers zu bewirken, und diesen Proceß zugleich so viel als möglich in seine eigne innere Thätigkeit zu verlegen. Dem durchaus teleologischen Charakter des Platonismus gemäß mußte das Ganze so angelegt werden, daß sich das Zielende und Abzweckende des Platonismus recht einleuchtend und ausdrücklich hervorhob. Uebrigens glaubte ich auch kein Bedenken tragen zu dürfen, der Verständlichkeit die wissenschaftliche Präcision hin und wieder aufzuopfern.

2) Es schien mir durchaus unstatthaft und höchst unplatonisch, den lebendigen Zusammenhang der folgenden ganz aus Plato geschöpften Ideenreihe alle Augenblicke durch Citate und Beweisstellen zu unterbrechen, die ihrer Natur nach atomistisch und folglich antiplatonisch sind. Wer sich von der Platonicität des Gesagten gründlich überzeugen will, thut am besten, Plato's Werke zu Rathe zu ziehn, und sorgfältig zu durchforschen. Für diejenigen aber, die sich lieber ans Einzelne und nummernweise Herzuzählende, als an das Ganze und Lebendige halten, will ich die fruchtbarsten und beweisendsten Stellen in seinen Schriften, die der gegebnen Darstellung hauptsächlich zum Grunde liegen, hier in einer übersichtlichen Reihe aufführen. Die Flucht der Dinge, das Werden: Theaet. 152. d. e. Tim. 49. c. ff. Das Seyn, das stets Uebereine, Wahre: Tim. 27. e. 52. a. Phaed. 80. b. Phil. 59. c. rep. 7, 526. e. Das Seyn des Nichtseyns, das Seyn im Werden, Theilnehmen am Seyn: Soph. 257. a. ff. Conv. 208. a. ff. Phaed. 100. b. c. Das

jede befriedigt ihn auf die rechte Weiſe. Die ihn mächtig fühlen, und nach ſeiner wahren Befriedigung eben ſo beſonnen, als unabläſſig ſtreben, — das ſind die wahrhaft philoſophiſchen Naturen. Ihnen genügt weder eine von Andern gegebne, noch auf dem halben Weg der Unterſuchung ſich darbietende Antwort; durch ſich ſelbſt, und ganz wollen ſie das erſtrebte Ziel erreichen.

Denken ein Fragen, und ſich Durchfragen, d. i. geiſtiges Wiedergewinnen des Seyenden: Theact. 189. e. Soph. 263. e. Phaedr. 249. b. c. rep. 6, 490. b. Tim. 51. e. ff. Erkenntnißſtufen, Vorſtellung, Meinung, Verſtandeserkenntniß, Vernunfteinſicht: Phil. 39. a. 59. b. Tim. 27. e. rep. 6, 511. d. e. Die Begriffe, und ihre Objecte, die Ideen: rep. 6, 510. c. ff. Phaedr. 237. c. d. rep. 7, 534. a. ff. Parm. 132. a. ff. Crat. 389. a. ff. rep. 10, 596. ff. Phil. 15. b. ff. 16. c. ff. Idee des Guten, die höchſte: rep. 7, 517. b. c. Verbindung der Begriffe, Wiſſenſchaft; Philoſophie, Wiſſenſchaft des Wahren, im Gegenſatz zum Scheinwiſſen: rep. 5, 478. a. 7, ff. 515. b. ff. 533. b. ff. Theaet. 185. c. ff. Phil. 58. a. Dialektik, das Wichtigſte in der Philoſophie: rep. 7, 532. b. Soph. 253. d. Phil. 57. e. Gott, wiſſend und wollend, Geiſt und Kraft, allbewegend: (Leben) Tim. 68. d. Phil. 30. c. ff. Phaedr. 245. c. ff. Soph. 248. b. ff. Das Böſe, und ſeine Macht, geknüpft an die Natur des Veränderlichen: Tim. 48. a. ff. Pol. 269. e. ff. rep. 10, 608. e. ff. legg. 10, 896. e. 897. d. Der thieriſche Theil des Seelenlebens: Pol. 309. c. e. rep. 9, 589. d. (vgl. hier S. 57. ff.) Unſeligkeit der Sinnen- und Sündenknechte, im Leben, wie nach dem Tode: rep. 4, 445. b. c. 9, 574. a. ff. 586. a ff. 579. d. 10, 613. d. Tim. 86, b. ff. Gorg. 493. b. c. 507. c. d. 524. e. ff. Phaed. 81. c. ff. Die Weisheit, eine Erretterin: Phaed. 82. e. ff. Prot. 352. b. c. Phaedr. 249. c. ff. rep. 7, 515. c. ff. 10, 611. d. e. Wahre Selbſt-Erfaſſung, ſchmerzliche Losreißung von der Welt des Scheins: rep. 7, 515. e. 527. e. 533. d. 10, 611. d. Phaed. 80. b. Alc. 1, 133. b. Hinwendung zum ewigen Reich der Wahrheit: Phaedr. 248. b. rep. 6, 508. b. 7, 521. c. ff. Reine Liebe, die wahre Erkenntniß bedingend: rep. 6, 490. b. c. conv. 210. a. ff. Phaedr. 256. e. ff. Organiſcher Zuſammenhang von Phyſik, Ethik, Dialektik; Welt und Natur, Ein Ganzes: rep. 6, 508. a. ff. 7, 523. a. ff. Pol. 273. b. c. Tim. 30. d. ff. 37. a. ff. Men. 81. c. d. Phaedr. 269. e. ff. Wohlgeordnetheit, (κόσμος) Harmonie, Zahl und Maß, Schönheit: Gorg. 508. a. Phil. 18. a. ff. 64. e. ff. Prot. 326. b. Bedeutung der Muſik: rep. 3, 401. d. ff. legg. 3, 689. d. Endzweck alles Lebens und Strebens: conv. 205. a. Phil. 20. d. legg. 10, 904. a. ff.

Wonach das Denken eigentlich frage, ſpricht es deutlich genug aus; nach dem, was iſt, nach dem Seyn und nach dem Seyenden. Folglich kann das Denken nur durch die Erreichung des Seyns befriedigt werden; es wird aber auch dann, wenn es das Seyn erfaßt hat, nicht weiter fragen, ſondern ſich wirklich befriedigt fühlen.

Was jenen Fragtrieb in uns aufreizt, iſt die Welt, und das Leben, das uns umgiebt, mit ſeinem ewigen Wechſel der Erſcheinungen. Das All der erſcheinenden Dinge befindet ſich ſtets wie in einer ungeheuern Flucht. Die Seele, aus angeſtammtem Verlangen nach dem Seyenden, fragt jedes Ding, jede Erſcheinung der Welt: biſt du? Aber die Dinge und Erſcheinungen haben keine Zeit zum Antworten; denn im Nu hat ſie der Strom des Wandels und Wechſels ergriffen und fortgeriſſen.

Doch dasjenige in uns, was die Erſcheinungen zur Rede ſtellt, läßt ſich von ihrer unendlichen Flucht weder höhnen noch betäuben, ſobald es ſeine innere Kraft und Weſenheit gefühlt hat; es hält ſich vielmehr feſt und unerſchrocken in ſich ſelbſt, und weiß ſich dem ewig Bewegten gewachſen, ja wohl gar überlegen. Darum ringt es mit ihm, und läßt nicht nach, bis es ihm das Geſtändniß ſeines Weſens abgerungen hat. — (vgl. 1 Moſ. 32, 26.)

Denn darin, daß ſich der Geiſt jener Frage bewußt wird, iſt auch ſchon die Gewißheit für ihn enthalten, ſowohl daß es ein ſolches Seyn giebt, nach welchem er fragt, als auch, daß es für ihn erfaßbar ſey; ſonſt würde oder könnte ja die Frage danach gar nicht in ihm entſtehn. Es kommt alſo nur auf Scharfblick, Ausdauer und heiligen Ernſt an, um zu dem Seyenden durch das Denken zu gelangen; die mancherlei verunglückten Verſuche können das tapfre Gemüth nicht abſchrecken.

Kann aber das Denken zum Seyn gelangen und es in ſich aufnehmen, ſo kann beides nicht urſprünglich und weſentlich geſchieden ſeyn. Das Denken muß vielmehr ſeinem innerſten Weſen nach dem Seyn gleichen, und beide müſſen irgendwo in einander auf- und übergehn, oder mit einander Eins ſeyn. Das

Hingelangen des denkenden Geiſtes zum Seyn wäre demnach nicht ſowohl eine Vereinigung, als vielmehr eine Wiedervereinigung zu nennen.

Dieſe Wiedervereinigung wäre aber weder nöthig noch ſchwer, wenn nicht andrerſeits auch eine Trennung ſtatt fände. Es iſt alſo Trennung da, nur keine abſolute, ſondern eine relative. Daraus folgt aber zugleich, daß auch die Wiedervereinigung nur eine relative, oder ins Unendliche fortgehende ſeyn könne, indem ja das Trennende niemals das Trennende hätte ſeyn oder werden können, wenn es jemals ganz und gar aufhören könnte, als das Trennende zu exiſtiren. Die Wiedererfaſſung des Seyns vom Denken kann weder eine durch und durch vor ſich gehende, und noch viel weniger wie mit Einem Schlag vollendet ſeyn.

Das relative Ergriffenhaben des Seyns fällt dem Denken als eine Erkenntniß, oder als ein Wiſſen anheim. Vollkommnes Wiſſen kann der Menſch in dieſem Leben nicht beſitzen, nur des reinen liebenden Strebens darnach darf er ſich rühmen. Je wiſſender der Menſch ſich dünkt, deſto weiter iſt er vom wahren Wiſſen entfernt. Der wahren Weisheit Anfang iſt das ſich noch nicht für weiſe Halten.

Was iſt denn nun aber jenes Trennende, welches dem forſchenden Geiſt nur ein ſtufenweiſes Erkennen geſtattet? Da es das Seyn nicht ſelbſt ſeyn kann, ſo kann es nichts andres ſeyn, als das Andre des Seyns, oder das Verſchiedene vom Seyn, oder das Nichtſeyn; wir nennen es, da es nie und nirgends als das Seyn, und als ſeyend erfaßbar iſt, das Werden.

Das Werden als ſolches iſt offenbar nicht etwa ein blos außer dem Denkenden vorhandnes, und ihm gegenüber liegendes Etwas, ſo daß der Denker, auf das Seyn losgehend, es umgehn und bei Seite liegen laſſen könnte; es hält und bedingt vielmehr mit ſeiner Macht den Geiſt von allen Seiten, und dringt auch allſeitig genug in den ganzen Verlauf des Denkens hinein, indem es in der Seele einen eben ſo raſchen und ewigen Wechſel

der Gedanken, als außerhalb derſelben einen ununterbrochenen Farben- und Geſtaltenwechſel hervorbringt.

So erkennen wir denn nun wohl das ſtets gleiche Seyn, und das ewig andre Werden als weſentliche Gegenſätze an; und ſehen zugleich ein, daß die Beſtimmung oder der wahre Begriff ihres Verhältniſſes zu einander das erſte und größte Problem für den Denker bilde, und daß die erfolgreiche Beſchiffung des hohen Erkenntnißmeers erſt nach glücklicher Durchfahrt durch dieſe klippenvolle Meerenge ſtattfinden könne.

Das Seyn und das Werden ſind den früheren Denkern zur Scylla und Charybdis geworden; die Einen hat der Strudel des Werdens ergriffen, die Andern ſind an dem Felſen des Seyns geſcheitert.

Wäre nichts als das Sinnenfällige, ewig ſich Verändernde, wäre Alles in einem unaufhaltſamen Fluß begriffen, wie die Materialiſten und die joniſchen Muſen behaupten, ſo wäre gar keine Erkenntniß und Wiſſenſchaft möglich; denn der Forſchende könnte von nichts, was er ergriffen hätte, etwas ausſagen, weil er ſowohl, als das Ergriffene in jedem Augenblick ſeine Beſchaffenheit änderte. Und doch giebt es Wiſſenſchaft und Erkenntniß. Es muß alſo außer dem Anderswerden ein Daſſelbige-Bleiben geben.

Wäre aber nichts als das Seyn, und hätte einzig und allein das Daſſelbige das Seyn an und in ſich, ſo wäre kein Irrthum und keine Erkenntniß des Werdenden möglich; denn dann würde, da außer dem Seyn gar nichts exiſtirte, das Denken immer an oder in dem Seyn ſich befinden, und alſo ſich weder irren, noch werdende Dinge denken können.

Muß man nun demnach beides feſthalten, und darf man keins zu Gunſten des andern verneinen, weder das Seyn, noch das Werden, und darf man doch auch beide nicht als feſte Gegenſätze einander gegenüberſtellen, ſo kann der richtige Begriff des ſchwierigen Verhältniſſes zunächſt wohl nur aus der richtigeren Faſſung des Werdens oder Nichtſeyns hergeleitet werden.

Das Seyn, inſofern es das Wiſſen bedingt, haben die

Eleaten richtig gefaßt; ihr Hauptfehler liegt darin, daß ſie das Seyn des Nichtſeyns verkannt haben. Die Seyendheit des Nichtſeyns zu erkennen, iſt von der größten Wichtigkeit für die Philoſophie. Das Nichtſeyn iſt nicht etwa nicht; ſondern es iſt; aber ſein Seyn iſt nicht das Seyn des Seyns. Das Häßliche hat ſo gut ein Seyn, als das Schöne, obgleich es ein Nichtſeyn iſt, nemlich in Bezug auf das Seyn des Schönen.

Iſt aber einmal das Seyn des Nichtſeyns erkannt, ſo tritt auch gar bald das wahre Verhältniß zwiſchen Seyn und Werden, und die lebendige Einheit beider klar hervor.

Beſteht dieſe Einheit, dem Erörterten zu Folge, weder in dem einſeitigen Setzen des Einen oder des Andern, ſo beſteht ſie noch viel weniger in dem gleichzeitigen Aufheben beider, oder aber in der Ineinsmiſchung beider zu gleichen Theilen, ſondern in ihrer wechſelſeitigen Bezüglichkeit auf einander, und auf ein höheres Drittes oder Erſtes, in welchem beide enthalten ſind, und aus welchem beide mit gleicher Nothwendigkeit hervorgehn.

Iſt nemlich das Nichtſeyn, wie ſich gezeigt hat, ein Verſchiedenſeyn vom Seyn, ſo ſteht ihm nicht das Seyn ſchlechthin, ſondern das Nichtverſchiedenſeyn vom Seyn gegenüber, das iſt das Seyn des Seyns; und das richtige Verhältniß geſtaltet ſich demnach ſo, daß das Eine Seyn die beiden Gegenſätze bedingt und in ſich begreift, das Seyn des Seyns, und das Nichtſeyn des Seyns, oder das Werden. Falſch iſt demnach jede Auffaſſung des Werdens, welche ſich das Seyn ſchlechthin als den geraden Gegenſatz zum Werden denkt; zwiſchen dem Werden und dem Seyn findet ein directer Gegenſatz ſo wenig ſtatt, als zwiſchen dem Seyn des Seyns und dem Seyn; ſondern das Gegenſätzliche tritt blos zwiſchen dem Seyn des Seyns und dem Werden auf.

Das Werden an ſich iſt das Unbeſtimmte; das Seyn des Seyns iſt mithin das Beſtimmte; das Werden giebt ſich aber in erſcheinenden Beſtimmtheiten, in Arten und Formen kund; dieß kann nur von der Bezüglichkeit herrühren, in welcher das Werdende zu den ſeyenden Beſtimmtheiten oder beſtimmten Seyend-

heiten ſteht und an ihnen theilnimmt. Das beſtimmte Seyende ſind die Ideen. Wie es eine Welt der Erſcheinungen giebt, ſo giebt es eine Welt der Ideen, welche ſich auf das Nichtſeyende des Seyns, d. i. auf die Erſcheinungen ſtets und innig beziehn.

Die Erſcheinungen verhalten ſich zu den Ideen, wie der Schein zum Weſen, oder wie das Nicht-Wahre zu dem Wahren. Der Begriff des Wahren iſt dem Erkennen des Seyenden gleich, oder das Seyende iſt das Wahre. Da nun die Erſcheinungen nicht ohne Theilnahme an dem Seyenden ſind, ſo wird hier auch die Entſtehung des Trugs und des Irrthums deutlich und erklärlich. Der Irrthum iſt nichts anderes, als die Gleichſetzung des Nichtſeyenden und des Seyenden, die vermöge der Seyendheit des Nichtſeyns möglich iſt. Wer ein Nichtſeyendes, als wäre es ein Seyendes, vorſtellt oder ausſpricht, fehlt oder irrt.

Hieraus geht aber zugleich hervor, daß, wie verſchiedenartig und entgegengeſetzt auch immer das Seyende und das Nichtſeyende ſind, dennoch jene beiden Welten, die der Ideen, und die der Erſcheinungen, ſich genau mit einander befaſſen. Hätten die Ideen, wie die Idealiſten ſagen, ewig nur ein reines An- und Fürſichſeyn, und ſchlöſſen ſie ſich nicht an einander und an das Werdende an, ſo könnten ſie weder erkannt, noch in wiſſenſchaftlichen Begriffsreihen aufgeführt und geordnet werden. Die Erkennbarkeit der Ideen ſetzt ein gewiſſes leidendliches Verhalten derſelben nothwendig voraus; doch kann dieß Leiden kein ihr Weſen veränderndes ſeyn.

Dieß Leiden läßt ſich aber auch andrerſeits als ein Thun und Wirken betrachten; denn der Denkende macht das Seyende nicht durch ſein Denken, ſondern das Seyende macht durch ſeine Seyendheit das Denken zum wahren Erkennen. Das Kräftige oder das Lebendige iſt mithin als die richtige Bezeichnung des Verhältniſſes zu faſſen, welches zwiſchen den Ideen, und zwiſchen ihnen und der Erſcheinungswelt ewig obwaltet. Jene ſind immer in dieſer und für dieſe, keine der beiden Welten iſt jemals ohne die andre. Das Nichtſeyende will ewig ſeyend werden, weil das

Seyende ewig nicht für ſich, ſondern für das Werden ſeyend iſt. Dieſe lebendige Verbundenheit des Seyenden und Werdenden iſt in jedem Begriff vorhanden und nachweisbar; jeder Begriff hat das Eine und das Viele zugleich in ſich, und ſpricht das Eine nicht minder wie das Viele aus, wie ja auch das Wort als Laut eine Einheit, und zugleich eine Vielheit von einzelnen Buchſtaben iſt.

Jenes lebendige Band bleibt ſeinem wahren Weſen nach ſo lange unverſtändlich, als das Denken bei den Gegenſätzen als ſolchen ſtehen bleibt. Das Füreinander dieſer Gegenſätze kann nur aus jener höheren Einheit lebendig erkannt werden, welche den Gegenſätzen ſtets zum Grunde liegt.

Dieſe höhere Einheit, die allem Seyn ſowohl, als allem Werden und aller Bewegung Urſache und Bedingung iſt, ohne von dem einen, oder von dem andern bedingt zu werden, und ohne von der Art und Natur des einen oder des andern zu ſeyn, iſt Gott.

Daß Gott Urſache und Bedingung alles Seyns und Werdens iſt, kann unmöglich als eine Leidendlichkeit in Gott gedacht werden; das heißt: Gott kann dazu, Urſache zu ſeyn, nicht durch etwas andres, als durch ſich ſelbſt gekommen ſeyn. Gott iſt vielmehr das Alles aus ſich und durch ſich ſelbſt Beſtimmende; oder er iſt als Urſache wollend.

Die wollende iſt zugleich die wiſſende Urſache; denn die wahre Einigung und Ausgleichung der Gegenſätze, die weder ihre Vernichtung, noch ihre Vermiſchung iſt, kann nur in demjenigen Wiſſen geſchehn, welches zugleich ihr Wollen iſt.

Indem aber Gott als die zugleich wiſſende und wollende Urſache, oder als die lebendige, urkräftige Einheit alles Seyns und Werdens gefaßt wird, iſt er hiermit nicht in ſeiner reinſten Unmittelbarkeit, ſondern nur von dem Punkte aus erkannt, wo alles Setzen und Vorausſetzen anfängt und aufhört. Höher als bis zu dieſem Punkt, oder bis zur Erkenntniß des vorausſetzungsloſen und allurſächlichen Seyns kann ſich das Denken nicht erheben.

Das Seyende iſt begriffen worden als das Wahre; das Urſächliche des Seyenden, oder dasjenige, wodurch das Seyende ſeyend iſt, — der letzte und höchſte Grund des Seyns, iſt das Gute. Die Idee des Guten iſt die höchſte Idee des erkennbaren Seyns.

Gott iſt nicht die Idee des Guten ſelbſt; die Idee des Guten ſpricht nur dasjenige am vollkommenſten aus, was Gott allem Seyn und Werden iſt, das Vaterweſen und Wirken Gottes.

Das Werden oder das Verſchiedenſeyn iſt in Beziehung auf Gott ſo wenig ein todes ihm Gegenüber, als das Seyn; es iſt nicht etwa ein Etwas, das neben oder außer ihm da wäre, ohne daß er es wüßte und wollte, ſo daß er ſich ſein Vorhandenſeyn gefallen laſſen müßte; ſondern ewig wie er das Seyn will, will er auch das Verſchiedenſeyn, damit das Verſchiedene bis ins Unendliche hin von dem Seyenden ergriffen, erfüllt, durchdrungen und verherrlicht werde. —

Dort alſo, bei Gott und im göttlichen Seyn iſt des Wahren und Guten Fülle; dorthin muß das Denken gerichtet ſeyn, dorthin muß der Menſch blicken und ſtreben, wenn er das Wahre erkennen, und des Guten theilhaftig werden will.

Aber die volle und treue Hinwendung des menſchlichen Lebens zu dem himmliſchen Urquell alles Guten und Wahren iſt eben ſo ſchwer, als ſelten. Denn der Menſch unterliegt gewöhnlich einem andern Zug, der ihn mit Macht ergreift, und immer weiter und weiter von dem göttlichen Seyn zu entfernen droht. Der Macht dieſes Zugs muß er erſt entnommen werden, ehe ihm eine Wiederannäherung an Gott möglich iſt.

Dieſer Zug geht von dem Nichtſeyenden aus, mit welchem das menſchliche Leben, als ein Werdendes, innig verknüpft iſt. Das Nichtſeyn hat nothwendig eine gewiſſe, das göttliche Seyn ewig fliehende Wucht und Macht. Denn ohne dieſe könnte es ſich in ſeiner relativen Seyendheit nicht erhalten; das Beſtimmte und das Beſtimmende ſelbſt müßte aufhören, wenn das Beſtimmbare aufhörte, ins rein Unbeſtimmte fortzuſtreben.

Das Streben ins Unbeſtimmte, welches in allem Werden

liegt, oder zur Natur des Werdens gehört, ist dem Seyn und Streben der Ideen entgegengesetzt, welche sich stets auf gleiche Weise verhalten, und durch ihre eigne Bestimmtheit alles Werdende zu einem Bestimmten machen wollen.

Wie nun hierdurch im großen Weltleben entgegengesetzte Bewegungen, ja gänzliche Umwälzungen entstehen können, je nachdem die Eigenkraft der Welt, oder die Gotteskraft des Seyenden in ihr (in ihrer Seele) das momentane Uebergewicht bekommt, so ist auch das Leben des Menschen, der nicht über den Gegensätzen, sondern innerhalb ihrer steht, einem ähnlichen Schicksal unterworfen.

Durch die Gleichsetzung oder Vereinerleiung des Nichtseyenden und des Seyenden entsteht der Irrthum, oder das Falsche; durch die Ueberordnung des Nichtseyenden über das Seyende, oder des Bedingten über das Bedingende entsteht die Verkehrtheit oder das Böse. Irrthum und Sünde entspringen aus derselben Möglichkeit; nemlich aus der durchgängigen Fähigkeit des Nichtseyenden, am Seyenden theilzunehmen, und folglich als Seyendes zu erscheinen. Was den Irrthum so gefährlich macht, nemlich der Schein des Wahren, das macht auch das Böse so gefährlich, nemlich der Schein des Guten.

Vom Schein getäuscht, und nach ihm strebend, geräth der Mensch in einen unseligen Zustand. Die trügerische und beherrschende Macht des Scheins beruht hauptsächlich auf dem der Seele zu ihrem irdischen Daseyn unentbehrlichen sinnlich erregbaren Theil ihres Lebens. Wie nemlich das Seelenleben, vermöge der inwohnenden Kraft des Seyenden, sich zum höher Seyenden, ja zur Gottähnlichkeit erheben und heraufbilden kann, so ist auch das körperliche Leben, vermöge seiner Empfänglichkeit für Einwirkungen von der Seele her, einer Steigerung zur Seelenähnlichkeit fähig; und bei jedem Menschen nimmt das die Seelen- und Körperexistenz verbindende Leben eine mehr oder minder vorwaltende seelenartige Beschaffenheit an.

Je vorwaltender diese Beschaffenheit wird, desto kräftiger wirken alle die Bewegungen, welche von außen nach innen gehn,

auf das eigentlich seelische Leben ein, desto mehr überwiegen und hemmen sie die eigne Kraft der Seele, oder die Kraft, sich selbst zu bewegen. Und da nun die Seele, immer nur von Seiten des Werdenden bewegt und erfaßt, von Seiten des Seyenden eindruckslos und unergriffen bleibt, doch aber, zu Folge ihres nie zu erstickenden Seyns, ein ungestilltes Verlangen nach dem behält, was ihres Wesens ist, so sucht sie diesem Verlangen durch dasjenige zu genügen, was ihr zunächst zu Gebote steht, nemlich durch das Sinnenfällige; nichts andres, als dieses kennend, und doch das Bedürfniß fühlend, Seyendes zu kennen und zu haben, setzt sie das Erscheinende in die Stelle des Wirklichen und Wahren, und wähnt, durch immer neue Erfassung und Hereinziehung desselben die stets empfundne innerste Leere auszufüllen.

Die Bande dieses Wahns würden leichter zu zerreißen seyn, wenn sie nicht mit einem erhöhten Lebensgefühl so innig verknüpft wären. Denn Leben ist Bewegung; geförderte Bewegung erzeugt Lust und Freude, gestörte und unterdrückte, Leid und Schmerz, — im Körper- wie im Seelenleben. Daher denn die heftige Liebe der sinnlichen Seele zu der sinnlichen Welt, und zu dem reizenden, erregenden Wechsel ihrer Gestalten und Zustände, wodurch die Beweglichkeit der Vorstellungen und Gefühle in stets raschem Umschwung erhalten wird.

Je schwunghafter aber ein solches Leben wird, desto mehr stürzt es seinem Verderben entgegen, desto mehr fällt es jener entgöttlichenden Macht anheim, die wir als das dem Nichtseyenden nothwendig anhaftende Losseynwollen von aller Bestimmtheit erkannt haben; desto nichtiger und häßlicher, desto zerrissener und zerstörter muß sich je länger je mehr ein solches Leben innerlich und äußerlich gestalten.

Denn da auch die Seele, gleichwie jeder Begriff, die Einheit und die Vielheit zugleich in sich hat, so wird, durch die stete Erregtheit der Seele von dem Vielen und dem Vielerlei, ihr Einsseyn geschwächt, ihr Vielseynkönnen dagegen unendlich verstärkt; und so wird ihre ganze und eine Kraft tausendfach auseinandergezogen und getrieben, die Einheit ihres Bewußtseyns von der

Eindrucksmasse überwältigt und verschüttet, und das ganze Leben eines solchen Menschen ist ein unaufhörliches Schwanken, und ein widerstandsloses Hin- und Hergezogenwerden.

Unseliger noch, als im Leben, wird der Zustand des dem Wahn und den Begierden hingegebenen Menschen nach dem Tode. Denn das Seyn der Seele kann durch nichts zerstört werden, also auch im Tod nicht untergehn, weil überhaupt nichts Seyendes jemals ein Nichts seyn oder werden kann. Wohl aber kann und muß die blos vom Stoffartigen erfüllte und beschwerte Seele nach dem Erlöschen desjenigen Lebens, das zur Empfänglichkeit für das Höhere ganz vorzüglich eingerichtet war, nur noch tiefer ins Nichtseyende versinken, dem sie sich überlassen und verähnlicht hat.

Wird nun aber das Seelenleben auf diese Weise lebend und sterbend von der Macht des Nichtseyenden mit einer entsetzlichen Umschlossenheit bedroht, so leuchtet die Existenz und Wirksamkeit einer die Seele errettenden, und zu ihrem wahren Seyn erhebenden Macht als das allerdringendste Bedürfniß für's menschliche Leben ein.

Und wie könnte es auch dem Leben an einer solchen Macht und Wirksamkeit gebrechen, da ja das ganze irdische Leben zum Theilhaftigwerden des himmlischen Seyns, und zur Gestaltbarkeit nach den ewigen Ideen durch und durch organisirt ist?

Wenn auch nicht als die einzige, doch aber als die wirksamste Macht, das zügellose, wildbewegte Leben zum Heil und zur Ordnung zurückzuführen, und der befangnen und versunknen Seele zu ihrer angestammten Hoheit und Würde zu verhelfen, stellt sich jene, der reinen Liebe zum Wahren entsprossene Wissenschaft des wahrhaft Seyenden dar, nemlich die Philosophie.

Das ist also der Werth und die Bedeutung, das die Aufgabe der Philosophie, das Leben mit der Kraft des Seyenden zu durchdringen, indem sie das Seelenleben von der Anschauung des Vergänglichen und Nichtigen zur Auffassung des Bleibenden und Ewigen erhebt, und die vom Seyenden erfüllte Seele zu einer das Seyende ausströmenden Quelle für das ganze Leben macht.

An das Seyende im Menſchen wendet ſich demnach die Philoſophie zunächſt, und muß immer zuerſt darauf ausgehn, ein klares Innewerden ſeines eigentlichen Selbſt, oder des Seyenden in ihm zu bewirken. Nur in dem Maße, als ihr dieß gelingt, wird es ihr möglich ſeyn, den Menſchen zur Anerkennung und Auffaſſung des Seyenden außer ihm und über ihm anzuleiten.

Hat der Menſch ſeine Selbigkeit erkannt, ſo iſt ihm gleichſam hiermit das Seelenauge, oder der innere Sinn für die ganze reiche Welt des Seyenden aufgegangen; und die Wiſſenſchaft, weit entfernt, ihm die Begriffe der göttlichen Dinge anzulernen und einzuflößen, hat nichts weiter nöthig, als der zur wahren Erkenntnißfähigkeit erwachten Seele die rechte Richtung und Stellung zu ertheilen, und das die Ideen Verdunkelnde und Verdeckende hinwegzunehmen, was dem Geiſt den Anblick ihres lichtvollen Seyns entzieht.

Aber die Selbſterkenntniß und Erfaſſung des Menſchen hängt mit einer Selbſttrennung und Zerſpaltung weſentlich und nothwendig zuſammen; der Menſch kann ſein Selbiges nicht begreifen, ohne zugleich ſein Nicht-Selbiges und von ſich Verſchiedenes zu erkennen; oder das ſich ſelbſt Faſſen, iſt nothwendig auch ein ſich ſelbſt Unterſcheiden.

Daher können die erſten Gefühle, welche die Philoſophie im Menſchen hervorbringt, ſobald ſie zu wirken anfängt, niemals angenehme, oder Luſtgefühle ſeyn; es ſind vielmehr Empfindungen des Schmerzes, weil das Erſte, worauf die Philoſophie hinarbeitet, Ausſcheidung und Losreißung iſt, nemlich des Seyenden vom Nichtſeyenden. Erregtheit, Unruhe, Zwieſpalt, Verwirrung, Beſtürzung erfüllt die Seele, ſobald ſich die Lügenhaftigkeit ihres ganzen Vorraths von Bildern und Vorſtellungen deutlicher, als zuvor enthüllt; der oft beſchwichtigte Widerſpruch entfaltet ſich ſtärker als je in ihrem Innern, und breitet ſich mächtiger, als je, nach allen Seiten hin aus, und zieht unwiderſtehlicher als je alles Denk- und Sichtbare in ſeinen vernichtenden Kampf hinein; die Seele, ſelbſt von ihm ergriffen, müht ſich lange vergebens ab, ihn zu bändigen oder zu löſen.

Doch die Kraft, die den ſchlummernden Widerſpruch zu wecken, und zum vollen Leben zu befeuern weiß, verſteht auch, ihn zu gewältigen, und mit ſichrer Hand zu beherrſchen, wie denn auch im großen Ganzen des Weltlebens die geiſtige Macht des göttlichen Seyns alles Entzweite früher oder ſpäter zu herrlicher Einigung und Ruhe führt.

Hat erſt nach langer Stockung die wahre Denkbewegung im Geiſt kräftig begonnen, ſo ſchreitet ſie, ſobald ihr nur einige fördernde Anleitung zu Theil wird, unverdroſſen ſo lange fort, bis ſie ihr Ziel erreicht; iſt erſt im innern Leben das ſehnſüchtige Fragen gründlich und ernſtlich eingetreten, ſo kämpft und arbeitet es ſich durch alles dunkle Meinen, Wähnen, Dichten und Träumen bis zum klaren Erkennen des wahrhaft Seyenden hindurch, das ihm ja bei jedem Fortſchritt auf ſeinem ſchwierigen Weg immer heller entgegenſchimmert.

Es leuchtet ein, daß nur die reinſte und höchſte Thätigkeit des Geiſtes dieß leiſten kann. Denn ſo wenig wir *mit* den Augen ſehn, ſondern nur *durch* dieſelben, eben ſo wenig können wir das entgegenſchimmernde Seyn mittelſt der Empfindung faſſen, welche es in der Seele erregt, ſondern nur durch dieſelbe. Die Vorſtellungen und Empfindungen ſprechen das Wahre nicht aus; ſie ſprechen nur den Geiſt in uns an, und regen ihn auf, ſich gründlich und ernſtlich auf ſie einzulaſſen.

Die auf ſolche Weiſe erregte höchſte Geiſtesthätigkeit muß weſentlich im Sondern und Verbinden, im Ausſcheiden und Einigen, im Beſtimmen und Ordnen beſtehn; denn das, was die Empfindungen und Vorſtellungen dem denkenden Geiſt überliefern, iſt eine chaotiſche Maſſe, ein buntes und unbeſtimmtes Vielerlei. Aus dieſer Maſſe hat das Denken den Realgehalt auszuſcheiden, und mit dem Geiſt zu einigen, das Viele und Unbeſtimmte in Einheiten und Beſtimmtheiten zuſammenzufaſſen, und dieſe an einander zu reihen, wie es die erkannte Natur ihrer Beziehungen auf einander fordert.

Dieſe reine, beſtimmende Denkbewegung durch die Vorſtellungsmaſſe hindurch muß von aller Willkür frei, und etwas

ganz andres seyn, als ein ohngefähres Rathen und Meinen, oder ein Zufahren und Haschen, wie man auf gut Glück in einen Taubenschlag greift, um eine Taube zu fangen; sie muß vielmehr gleichmäßig, und in strenger Folge von dem Ersten zu dem Zweiten u. s. w. fortgehn, und wenn das Folgende dem Vorigen widerspricht, immer wieder auf die Anfänge zurückkommen, aus welchen sich die Folgen entwickelt haben, bis sich an den richtigen Ausgangspunkt die richtige Folgenreihe angeknüpft hat.

Die schwere Kunst der regelrechten Denkbewegung, ist die Dialektik. Sie ist der vollkommen entwickelte und ausgebildete Fragtrieb der Seele nach dem wahrhaft Seyenden. Das, was sie der Vorstellungsmasse als das Bestimmte entnimmt, verknüpft und ordnet, sind die Begriffe. Die Begriffe stehen in einer gewissen Mitte zwischen den sinnlichen Formen, und den übersinnlichen Ideen; jene sowohl, wie diese spiegeln sich in ihnen ab; denn die innere Welt der Empfindungen und Vorstellungen gleicht der äußern Welt im Dunkeln oder in der Dämmerung, in welcher die Bestimmtheiten der Dinge verschwimmen; das dialektische Denken ist wie das hinzutretende Tageslicht, welches die Gestalten der geistigen Welt sowohl, als auch die Gränzen und Verhältnisse zwischen Licht und Schatten, zwischen Seyn und Nichtseyn erkennen läßt.

Wie die Meinung eine Vorstufe hat, in dem Sinneseindruck, so hat auch die Dialektik eine solche, in der Mathematik. Die Mathematik steht tiefer, als die Dialektik, weil ihre Begriffe noch keine völlig reinen, sondern mit Bildern oder Figuren zusammenhängende sind, und weil sie über die Voraussetzungen nicht hinausgeht bis zum Voraussetzungslosen; sie ist aber zur philosophischen Bildung unentbehrlich, und ohne Mathematik ist wahre Dialektik unmöglich.

Die wahre Dialektik, die auf sicher erfaßtem Grunde ruht, und von hieraus die forschende Seele zu allem Wahren leitet, ist der wesentlichste und wichtigste Theil der Philosophie, ja eigentlich die ganze Philosophie selbst.

Die dialektische Bewegung muß nothwendig eine zweifa-

che Richtung haben, vom Seyn zum Nichtseyn, oder vom Nichtseyn zum Seyn; diese bewegt sich in Voraussetzungen bis zum Voraussetzungslosen; jene bewegt sich in reinen Begriffen bis zum Unendlichen.

Zwei Fehler liegen der Dialektik außerordentlich nahe; sie ist in beide gefallen. Da sie nemlich im Unbestimmten das Bestimmte zu erfassen, und andrerseits vom Seyn zum Nichtseyn fortzugehen hat, so droht ihr, da beide Gegensätze einander zu berühren scheinen, die Gefahr der Uebereilung. Diese Uebereilung haben sich fast alle Dialektiker zu Schulden kommen lassen; sie haben meistentheils die Mittelbegriffe, die doch so überaus wichtig sind, übergangen, und an das Bestimmte, als das Erste, unmittelbar das Unbestimmte, als das Zweite gerückt, oder umgekehrt.

Das wahre Begreifen besteht nicht darin, daß man nach der ersten Herausgreifung und Erfassung des Seyenden das Uebrigbleibende sogleich fahren, und ins Unendliche hinschweben läßt, sondern daß man die Fassungen so lange fortsetzt, als noch ein irgendwie Faßbares vorhanden ist, welches einen irgend wievielsten Antheil am Seyn hat.

Die andre Gefahr für die Dialektik entspringt aus ihrem beständigen Verkehr mit Gegensätzen und Widersprüchen, und aus ihrer Kunst und Kraft, dieselben zu lösen und zu binden. Wirkt der Reiz, der hierin liegt, mächtig und bestimmend auf die Seele des Denkers ein, so wird er vergessen, was die Dialektik eigentlich will und soll, und wird sie zu nichts gebrauchen, als um sein leeres und loses Spiel mit den Gedanken und Begriffen zu treiben.

Soll die Dialektik ihrer wahren Bestimmung entsprechen, soll sie die Seele aus dem sinnlichen Gebiet allmählig aufwärts führen zu jenem ewigen Reich, in welchem das wahrhaft Gute thront und herrscht, so darf sie ihre dem Wahren und Guten dienende Beziehung nie vergessen noch aufgeben. Thut sie es, und will sie das Denken sich unterordnen, statt sich sammt dem Denken dem Wahren und Guten unterzuordnen, so verfehlt sie

nicht nur ihren eignen Zweck, ohne das Wahre jemals zu erreichen, ſondern ſie wirkt auch um ſo unheilvoller auf Seele und Leben, als ihr wirkſamere Kräfte zu Gebote ſtehn, wie andern Dingen und Erſcheinungen.

Der Schein der Weisheit, mit welchem die Sophiſtik prangt und blendet, iſt weit gefährlicher und verderblicher für die Seele, als alle übrigen Gefahren, die ihr von der Unwiſſenheit, von dem Wahn, und von den Leidenſchaften drohn. Das Blendende der Scheinweisheit wirkt aber nicht durch die Befriedigung, die es dem Innerſten der Seele gewährt, denn die Seele kann ſich nie durch bloßen Schein befriedigt fühlen, ſondern es wirkt nur auf die ſinnliche Hülle der Seele mächtig erregend ein, und bildet hier jenes herzliche Bewundern und Wohlgefallen nach, welches durch den Anblick des wahrhaft Guten in der Seele hervorgerufen wird.

Und ſo zeigt ſich denn, daß die Wiſſenſchaft ihrem innerſten Weſen nach in einer reinen Liebe wurzelt, und durch den Adel der Geſinnung ausſchließlich bedingt iſt. Nur die ſelbſtſuchtsloſe Liebe zum wahrhaft Seyenden führt und gelangt zu demſelben, weil das Göttliche immer nur von dem ihm Aehnlichen erkannt und ergriffen werden kann; und die Ethik, welche ſich einerſeits als ein Zweig und Sprößling der Dialektik darſtellt, zeigt ſich andrerſeits nicht minder als ihr Grund und Keim.

Die Ethik zweckt auf eine wahrhaft vernünftige Durchbildung und Geſtaltung des ganzen menſchlichen Lebens ab, des innern ſowohl, wie des äußern. Sie iſt übrigens nicht eine beſondre, von der Dialektik verſchiedene Wiſſenſchaft, ſondern nur eine Seite der Dialektik, oder vielmehr die Dialektik ſelbſt, in ihrer kräftigen Bezüglichkeit auf das menſchliche Verhalten und Leben aufgefaßt.

Der ethiſche Zuſtand des Lebens und aller menſchlichen Verhältniſſe beruht auf der Herrſchaft, welche die Weisheit erlangt hat und ausübt. Denn da alles ſittliche Unheil aus der ohnmächtigen Abhängigkeit herrührt, in welche das geiſtig Bewegende von dem ſinnlich Bewegten gerathen iſt, und da dieſe Abhängig-

keit nur in der Unkenntniß ihren Grund und ihren Halt hat, welche von dem urſprünglich Bewegenden nichts wiſſend, und blos zu dem Sinnlichen hingewendet, dieſes für das Urſächliche alles Seyns und aller Bewegung anſieht, ſo iſt die Macht des Böſen gebrochen, und das Gute in ſeine Wirkſamkeit eingeſetzt, ſobald an die Stelle dieſes Irrthums die helle Erkenntniß der göttlichen Dinge tritt. Wahre Einſicht, die nicht zugleich auch Tugend wäre, iſt nicht möglich, weil die Einſicht nur durch den innigen Zuſammenhang entſteht, in welchen das menſchliche Denken mit dem ewigen Seyn, als dem Urſächlichen alles Lebens, getreten iſt; das Denken kann das Wahre und Gute immer nur inſoweit erkennen, als es deſſelben theilhaftig wird, und dadurch ſeine eigne Seyendheit gefördert und höher entwickelt fühlt.

Die Idee des Guten verhält ſich demnach zur geiſtigen Welt und zum menſchlichen Erkennen, wie die Sonne zur Erde, und zum Auge. Wie die Sonne die Urſache des Lebens, und die Bedingung des Sehens, ſo iſt das Gute die Urſache des Seyns und des Erkennens. Wie das Auge durch den Lichtſtrahl nicht ſehend gemacht werden würde, wenn es nicht ſchon ſeinem Weſen nach ſonnenhaft oder lichtartig wäre, ſo würde der Geiſt die Idee des Guten nicht zu denken vermögen, wenn nicht ſein Weſen in einer dem Guten gleichartigen Beſchaffenheit beſtände. Was nun dem Auge und dem Geiſt als Anlage und Möglichkeit inwohnt, das erhebt ſich im wirklichen Sehn und Erkennen zu ſeiner vollſten Wirklichkeit, und erfüllt alſo die Form ſeiner Idee mit dem realſten Gehalt; das Sehen iſt die wirkliche Lichtwerdung, deren das Auge, das Erkennen iſt das wirkliche Gutſeyn, deſſen der Geiſt fähig iſt.

So wiederholt ſich denn überhaupt im ſittlichen Gebiet des menſchlichen Denkens und Thuns das ganze Leben der ſichtbaren Natur, wie dieß auch vermöge des durchgängigen Füreinandergeſchaffenſeyns von Seyn und Werden gar nicht anders ſeyn kann; und die ganze Ethik giebt ſich, von dieſer Seite aus ge-

ſehn, als eine richtig verſtandene, oder im geiſtigen Leben ächt wiſſenſchaftlich durchgeführte Phyſik kund.

Hieraus geht zugleich die innige Zuſammengehörigkeit von Phyſik und Dialektik beſtimmt hervor, indem die wiſſenſchaftliche Durchführung der Phyſik durch die menſchlichen Verhältniſſe gar keine andre, als eine dialektiſche ſeyn kann. Wie die Ethik in Beziehung auf die Dialektik Grund und Folge zugleich iſt, ſo iſt dieß hinſichtlich der Phyſik und Dialektik nicht minder der Fall. Die Dialektik iſt die Mutter der Phyſik, inſofern die Dialektik die Natur durchgeht, um von jedem Werdenden derſelben aus, das ihm entſprechende und zum Grunde liegende Seyende zu treffen und zu faſſen; die Dialektik iſt aber auch die Tochter der Phyſik, inſofern alle dialektiſche Bewegung im Geiſt nur die Reproduction der großen und ewigen Weltdialektik iſt, in welcher das Verſchiedene ſtets dem Selbigen widerſpricht, und von dem Selbigen immer kräftiger gefaßt und geeinigt wird.

Daher denn auch die aufmerkſame und ernſte Betrachtung der Natur gar ſehr geeignet iſt, den Geiſt zum wahren Denken und Erkennen aufzuregen und anzuleiten. Denn die Seele fühlt, bald mehr bald weniger, daß mit den ſinnlichen Erſcheinungen Geiſter einziehn, die im Geiſt auf Anerkennung, und auf Entfeſſelung vom Nichtſeyenden als ſolchem dringen. Beſonders fühlt ſich das ſchlummernde Denken durch alle diejenigen Erſcheinungen mächtig gereizt zur dialektiſchen Bewegung und Thätigkeit, welche mit dem Eindruck des Gleichartigen zugleich auch den des Verſchiedenartigen und Entgegengeſetzten machen.

Jene Geiſter ſind nichts andres, als die ewigen Ideen, nach welchen, und durch welche Gott die Welt gebildet hat. Denn die Welt iſt eine Wiſſenſchaft, und die Wiſſenſchaft iſt eine Welt. Wie die Wiſſenſchaft das Syſtem der Begriffe iſt, und wie das Syſtem nur durch richtige Verknüpfung und Anordnung der verſchiedenen Begriffsreihen und Sphären entſteht, ſo iſt die Welt, von Gott aus geſehn, die fehlerloſe Zu-

ſammenfügung aller möglichen Kräfte und Wirkungen, alles Sichtbaren und Denkbaren.

Die Verhältniſſe der Ideen zu den Erſcheinungen, und der bewegenden Kräfte zu den erzeugten Bewegungen, müſſen ihrer Natur nach beſtimmte ſeyn, da ihre Urſachen beſtimmte und beſtimmende ſind. Die wirkliche Beſtimmtheit dieſer Verhältniſſe beſteht in Zahlen und Maßen. Alles Beſtreben, die Erſcheinungen und Bewegungen zu begreifen, muß demnach auf das Erforſchen der Zahl oder Form gerichtet ſeyn, durch welche das an ſich Unbeſtimmte zu dieſer und keiner andern Beſtimmtheit zuſammengefaßt iſt. Iſt die beſtimmte Einheit des Mannichfaltigen erkannt, ſo muß auch die Beziehung dieſer Einheit zu jeder ihr verwandten, und zu der höchſten aufgeſucht werden.

Die Art und die Kraft der Zuſammenfaſſung des Vielen und Verſchiednen zur Einheit, und die mehr oder minder vollendete Ausgeprägtheit des Beſtimmten im Unbeſtimmten bedingt den Eindruck des Erſcheinenden auf die Seele. Je reiner und entſprechender die Bewegungen den Zahlenverhältniſſen ſind, die ihnen zum Grunde liegen, je kräftiger und beſtimmter die Form von ihrem Gehalt erfüllt iſt, deſto befriedigender muß die Wirkung der ſinnlichen Dinge auf den vernünftigen Geiſt des Menſchen ſeyn, weil er dann deſto deutlicher ſein eignes kräftiges Seyn und Wirken fühlt, das durch und durch maßgebend und geregelt zugleich iſt.

Das entſprechende oder richtige Verhältniß zwiſchen Stoff, Form und Geiſt, oder zwiſchen Bewegbarem, Bewegtem und Bewegendem iſt die Uebereinſtimmung. Uebereinſtimmung aber iſt Schönheit, und die reinſte Darſtellung des Schönen, inwiefern es vom Weltleben aus ſich dem Menſchen kund giebt, iſt die Muſik. Denn die Muſik iſt gleichſam die aus der Natur hervorquellende Harmonie, welche in geordneter und hell beſtimmter Tonfolge dem menſchlichen Bewußtſeyn jenen ewigen Einklang und Rhythmus kund geben will, der den Weltbau ungeſchwächt durchhallt, und in welchem die Geſtirne tönend ſich bewegen.

Die Harmonie nun, die in dem Werk des Schöpfers lebt, ſtellt ſich auch im Seelen- und Menſchenleben dar, dort als reine Sittlichkeit, hier als der vollendete Staat. Denn Tugend iſt Uebereinſtimmung, oder jene Schönheit des Thuns und Lebens, welche durch die regelnde und alles rhythmiſch bewegende Kraft des vernünftigen Geiſtes entſteht; und der Staat iſt die aus dem innern Leben des Individuums ins Volksleben herausgebildete harmoniſch kräftige Verfaſſung der vernünftigen Seele.

Iſt nun aber das Uebereinſtimmende das Weſentliche im Begriff des Schönen, und iſt das Schöne nichts andres, als die Verwirklichung des Wahren und Guten, ſo geht hieraus nicht nur die ethiſche Wirkſamkeit hervor, welche die Muſik als die reinſte unter den ſchönen Künſten hat und haben muß, ſondern es leuchtet auch die innige Bezüglichkeit deutlich ein, welche zwiſchen der Philoſophie und der Muſik ſtatt findet, da beide denſelben Zweck verfolgen, nemlich harmoniſche Bildung des Menſchen und ſeines ganzen Lebens. In dieſer Hinſicht muß die Muſik als Philoſophie, und die Philoſophie als die höchſte Muſik begriffen werden.

Und ſo erkennt denn der Menſch überhaupt, je mehr er ſich durch wahres Philoſophiren der göttlichen Einheit des Seyns und Wiſſens nähert, deſto mehr auch das innige Zuſammenſtreben alles Vielen zu dem Einen, und die wundervolle Organiſation im Leben des großen Ganzen, der zu Folge das Eine immer des Andern Vor- oder Gegenbild iſt, und in welcher die Kraft des ewigen Seyns jeden Punkt des unendlichen Nichtſeyns nach dem Maße ſeiner Empfänglichkeit erfüllt und bewegt, wodurch denn der Endzweck der Welt, nemlich möglichſte Gottverähnlichung des Einzelnen wie des Ganzen, auf die möglichſt vollkommenſte Weiſe erreicht wird." —

Haben wir den Platonismus aus einem einfachen Keim herauswachſen und nach verſchiedenen Richtungen hin ſich entfalten ſehn, ſo wollen wir den organiſchen Proceß dieſer Entwickelung organiſch dadurch abſchließen, daß wir das Ganze jener mannich-

ſachen Richtungen wiederum in Einen Punkt zuſammenziehen, der, wie das Saamenkorn der Pflanze, die Summa des vollendeten Gebildes in ſich faßt. Das ganze Syſtem der platoniſchen Philoſophie geht aus zwei Ur-Theilen hervor, und der Punkt, wo dieſe beiden geiſteskräftig oder zeugend auf einander treffen, iſt der lebendige Keim, aus welchem ſich das ganze Syſtem entfaltet. Jene Ur-Theile ſind: die Vernunft iſt kein Werdendes, ſondern ein Seyendes[1]), und: das die Allheit der Dinge Durchdringende und Erklärende iſt die Analogie[2]); dieſer Punkt aber iſt: das lebendige Bewußtſeyn des Einen und ewigen Geiſtes im All der Dinge.

Es iſt wohl ohne weitere Erörterung klar, wie ſich Plato durch jenes erſte Urtheil über allen Empirismus entſchieden erhebt, da die Vernunft, empiriſch aufgefaßt, durchaus als ein Werdendes, allmählig Erwachendes erſcheint; wie ſich ferner aus jenem Zuſammenſeyn von Satz und Gegenſatz im erſten Urtheil die ganze dialektiſche Erkenntnißweiſe nothwendig erzeugt; und wie mit dem Seyn der Vernunft nicht nur die Möglichkeit und Wirklichkeit des Wiſſens[3]), ſondern auch der Zuſammenhang von Weisheit und Tugend, ſo wie der ganze Unſterblichkeitsglaube gegeben oder ausgeſprochen iſt; denn iſt die Vernunft kein Werdendes, ſondern ein Seyendes, ſo kann ihr Wiſſen auch nur das Wiſſen des

1) vgl. rep. 10, 611. b. d. legg. 5, 726. a. Phaed. 83. a. b. Richtig bemerkt in dieſer Beziehung *v. Heusde* in. ph. pl. 2, 3, p. 223: Plato vero ad Socratis sui exemplum, ab homine orsus, explorato in nobis infinitae perfectionis studio et ardore, huic studio consentaneam naturam nostram existimabat, pariterque habebat infinitam.

2) vgl. Tim. 56. c. 69. b. — Im Wahrnehmen dieſer Analogie, und im Verfolgen derſelben durch das Ganze des Lebens und Denkens, äußert ſich hauptſächlich Plato's Genialität; ſein ſcharfer kritiſcher Verſtand bewahrte ihn hierbei vor Uebertreibungen und Ausſchreitungen. Die überſchwänglich phantaſtiſche Analogienjägerei gewiſſer Naturphiloſophen blieb ihm durchaus fremd und fern.

3) Die Möglichkeit und Wirklichkeit des Wiſſens hob Plato beſonders gegen die Sophiſten kräftig hervor, welche dieſelbe leugneten oder bezweifelten,

Seyenden seyn, und sie braucht, um zu diesem Wissen zu gelangen, nicht aus sich heraus zu gehn, indem sie vielmehr nur ihr eignes Seyn zu wissen braucht, wenn sie das Seyende wissen will [1]). Weiß sie aber ihr Seyn, so hat sie hierin auch ihre Tugend und Unvergänglichkeit; denn das Wissen des Seyns ist ein Erfülltseyn des Menschlichen vom Göttlichen, und das Seyende als solches ist das Bleibende und Wandellose. — So schimmert denn auch, bei einiger Aufmerksamkeit, besonders aus dem

---

und nichts als ein schwankendes Meinen, und einen Schein des Wahren gelten lassen wollten. Schön sagt auch in Beziehung auf Plato's Glauben an die Erkennbarkeit des Wahren, v. *Heusde* in. ph. pl. 2, 3, 124: non finxit in speluuca (rep. 7, 514. a. ff.) homiues, qui caligiuis causa vix quidquam couspicereut; quod iu aliorum quadrat placita, qui rerum couditioui obscurae et reconditae, uou homiuis torpori iguorautiam tribuuut humauam. Wem klingen nicht hierbei die bekannten schönen Verse von Goethe an, mit denen er, im platonischen Sinn, die Erkennbarkeit der Dinge gegen diejenigen verfocht, welchen alles mit undurchdringlichen Schleiern bedeckt zu seyn schien:

Die Geisterwelt ist nicht verschlossen,
Dein Herz ist zu, dein Sinn ist tod;
Auf! bade, Schüler, unverdrossen
Die junge Brust im Morgenroth!

1) Daraus, daß Plato's Philosophie auf Erfassen des Seyenden gerichtet ist, und zwar des Seyenden nicht sowohl außer und über dem Menschen, sondern vielmehr und hauptsächlich im Menschen, geht deutlich genug hervor, daß sie nicht eigentlich transcendental sey, oder daß sie keine Metaphysik kenne und wolle. Man hat diesen für das rechte Verständniß des Platonismus überaus wichtigen Punkt nur gar zu oft übersehn. Schon oben wurde mit Nachdruck darauf hingewiesen, S. 180. wo von dem durch das erfaßte Seyn befriedigten und folglich nicht weiter gehenden Streben die Rede war. v. Heusde hat sich durch Erörterung dieses Punktes, in welchem sich Plato übrigens auch vom Aristoteles unterscheidet, ein nicht unbedeutendes Verdienst erworben. in. ph. pl. 2, 3, p. 190. ff. p. 220. ff. Das Seyende im Selbstbewußtseyn, ist bekanntlich auch die Axe der ganzen neuern Philosophie. Hegel Phänomelog. Vorr. p. XXIX. Fichte Sätze z. Vorsch. d. Theol. S. 182. dess. Beiträge z. Charakt. u. s. w. S. 404. Günther Süd- u. Nordlichter am Horiz. d. spec. Theol. S. 141. u. a. m. — Die neuere Philosophie ruht hierin auf dem Cartesianismus. Hegel Encykl. 3. A. S. 80. ff. S. 92. ff. vgl. Degerando a. a. O. 1, S. 350.

zweiten Theil, die ganze Kosmologie und Theologie des Plato deutlich genug hervor; die Natur- und Weltgeschichte stellt sich, jenem platonischen Princip gemäß, als das im Großen ausgeführte Bild jenes Lebens dar, dessen Typus wir im Menschen- und Seelenleben erblicken; und wie sich die Höhe in der Tiefe, und der Geist im Lichte spiegelt, so leuchtet auch aus den reinen Zügen und Bewegungen [1]) der vernünftigen Seele das seelige Bild jenes göttlichen Seyns hervor, das aller Dinge Quell und Streben ist. Selbsterkenntniß, Selbsterfassung und Liebe [2]) im rechten und sittlichen Sinn des Worts, ergiebt sich demnach, zu Folge des erwähnten Keimpunctes sowohl wie des eben Angedeuteten, als das wichtigste und inhaltreichste Problem für alles philosophische Streben; und das *γνῶθι σεαυτὸν* des Sokrates ist mithin das wahre *δός μοι ποῦ στῶ* [3]), von welchem aus Plato die chaotische Masse aller Vorstellungen und Triebe zu einer wohlgeordneten und erleuchteten Gedankenwelt erhebt. —

Ob nun diese Skizze wirklich ein treuer Abriß der platonischen Philosophie sey, wie sie in Plato's Schriften enthalten ist, mögte vielleicht weniger bezweifelt werden, als dieses, ob überhaupt aus Plato's Schriften eine Darstellung seiner wahren Philosophie gegeben werden könne. Das Letztere werden wenigstens

1) *τῷ δ' ἐν ἡμῖν θείῳ ξυγγενεῖς εἶσι κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί. ταύταις δὴ ξυνεπόμενον ἕκαστον δεῖ, τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα, διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἁρμονίας τε καὶ περιφορὰς τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιῶσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν.* Tim. 90. d.

2) In dem hier angedeuteten Sinn ist auch der bekannte Spruch zu nehmen: *ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός.* vgl. Just. m. de mon. 41. d. Man muß sich hüten, ihn blos als Aeußerung eines heidnischen, auf Selbstvergötterung hinauslaufenden Hochmuths zu betrachten. Allerdings läuft etwas davon mit unter; aber tief und rein gefaßt, spricht der Satz auch eine christliche Wahrheit aus. vgl. über den platon. Gedanken vom *νοῦς βασιλεὺς* Ast Plat. Leben S. 296. und hierzu Tim. 90. a.

3) Daher der Satz: *πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα* — recht verstanden, als das Grunddogma der platonischen Philosophie gelten kann. Phaedr. 249. e.

diejenigen für unmöglich halten, welche die esoterische von der exoterischen Philosophie des Plato unterscheiden zu müssen glauben [1]). In welcher Hinsicht dieser an sich unstatthafte Unterschied allenfalls zu rechtfertigen sey, wird sich am besten durch einen Hinblick auf die praktische Tendenz des Platonismus ergeben.

Es ist keinen Augenblick zu verkennen, daß die ganze platonische Philosophie, so wie sie in seinen Schriften vorliegt, durchgängig auf das Leben blickt, und sich zu dem wirklichen Leben wendet [2]). Schon der eine Umstand setzt dieß außer Zweifel, daß in allen Dialogen Sokrates erscheint, und zwar fast in allen als die Hauptperson. Sokrates ist es, der entweder die Unterredungen veranlaßt, und die Untersuchungen leitet, oder aber die Angel bildet, um welche sich die Verhandlungen drehn. Im Sokrates aber überhaupt, und in dem des Plato ganz besonders, stellt sich gar nichts andres dar, als die concret gewordene Philosophie; er ist die verwirklichte Idee der Weisheit, in welcher sich Wissen und Leben gegenseitig durchdrungen haben und Eins geworden sind [3]). Und so dient er denn auch der platonischen Philosophie als der freundliche Mittler, der die gegenseitige Bezüglichkeit zwischen Schule und Leben begründet und fördert. Er ist Organ und Repräsentant für jene, wie für dieses.

Etwas zu eng und einseitig, doch aber geistvoll und originell bezeichnet Patricius diese Mittlerschaft des platonischen Sokrates [4]), indem er ihn als einen Arzt betrachtet wissen will,

---

1) *Brucker* hist. phil. 1, p. 660. vgl. Aug. civ. D. 8, 4. Clem. al. str. 5, p. 419. d. — Einen esoterischen Platonismus behauptete in neuerer Zeit besonders Tennemann Gesch. d. Phil. 2, S. 205. ff. S. 216. Siehe dagegen Ritter Gesch. d. Phil. 2, S. 170. Schleiermacher Uebers. 1, in d. Einl. S. 12. u. a. m.

2) *v. Heusde* in. ph. pl. 2, 1. p. 6. ff. 3, 121. ff.

3) Ast Plat. Leben S. 95. 156.

4) *Patric.* Plat. exoter Bl. 42b. vgl. die ähnliche Ansicht von Eberhard, über den Zweck d. Philos. u. s. w. in s. verm. Schriften Halle 1788.

der das todkranke Leben seiner Zeit durch wahre Philosophie, und zwar so zu sagen auf homöopathische Weise zu curiren sich bestrebt habe. Die größte Gefahr, habe Sokrates gemeint, drohe dem vaterländischen Leben durch das überhand nehmende Verderben der Jugend, besonders der vornehmen, reichen, und künftig zu Macht und Einfluß gelangenden Jünglinge. Die Quelle des Verderbens aber sey eine dreifache, gegründet in der dreifachen Seelenthätigkeit des Menschen, und in ihr zugleich auch stets die größte Empfänglichkeit findend; aus dem Lustverlangen sey die Päderastie entsprungen, aus der zornlichen Gemüthskraft habe sich die ränke- und ruhmsüchtige Politik erzeugt, und die Verstandesfreude am Zergliedern und Widerlegen sey die Urheberin der Schönrednerei und Sophistik geworden. Da nun in jedem Menschen die lüsternen, herrschbegierigen und streitsüchtigen Seelenkräfte lägen, so sey es leicht zu begreifen, warum es den Päderasten, Politikern und Sophisten so leicht gelinge, die Jugend anzuziehn und einen mächtigen Einfluß auf sie auszuüben. Diesem Einfluß habe nun Sokrates dadurch mächtig entgegenarbeiten, ja ihn aufheben, und einen heilsamen an seine Stelle setzen wollen, daß er scheinbar sich selbst an die verderblichen Richtungen angeschlossen habe, um sich Eingang bei den Jünglingen zu verschaffen, und desto unvermerkter auf sie wirken zu können. Er habe sich bestrebt, durch seine vorgebliche Päderastie die gemeine und schändliche zu verdrängen, und statt ihrer die begeisterte Liebe zu allem Schönen und Guten in den Seelen der Jünglinge zu entzünden; er habe wie ein geschwätziger Sophist sich gestellt, überall Unterredungen angeknüpft, um, scheinbar absichtslos, die hohle Scheinweisheit überall zu entlarven und zu vernichten; er habe sich mit allen tapfern und aufstrebenden Jünglingen zu befreunden gesucht, um ihrem Ehrgeiz die rechte Richtung zu ertheilen, und ihnen einleuchtend

— vgl. außerdem: rep. 6, 492. a. ff. Alc. 1, 132. a. und hierzu Kapp Erziehungslehre u. s. w. S. 163. Schleiermacher in d. Einleit. zu s. Uebers. S. 25.

zu machen, daß die Freude der Selbſtbeherrſchung größer und edler ſey, als die Freude an der Herrſchaft über andre.

Wie dem auch immer ſeyn mag, genug, es muß als ein weſentlicher Zug der ſokratiſch-platoniſchen Philoſophie feſtgehalten werden, daß ſie eine politiſche und praktiſche Bedeutſamkeit im edelſten Sinn des Worts zu erlangen ſich bemüht habe. Nur demjenigen, der auf das Leben blickt, wird die Geneſis der platoniſchen Philoſophie lebendig klar; er ſieht, wie den Plato ſein edles Intereſſe für das Wahre und Gute auf die beiden Hauptfragen führen mußte: wie ſich das Wiſſen, und wie ſich der Charakter bildet? er ſieht mit Plato's Augen dort den unſeligen verkümmernden Einfluß der blendenden Irrthümer, hier der ſinnlich heftigen Begierden, und wird mit Betrübniß den Greuel der Verwüſtung gewahr, den die jenen Irrthümern und Begierden ſchmeichelnden Künſte im innern und äußern Leben anrichten. Er fühlt mit Plato's Herzen den lebhaften Drang nach Heil und Rettung durch die geiſtige Macht einer zu Gott führenden Weisheit.

Aus dieſer innigen Hingewendetheit der platoniſchen Philoſophie zum Leben erklärt ſich denn auch, zum großen Theil wenigſtens, die eigenthümliche Form, in welcher Plato ſeine philoſophiſchen Werke geſchrieben hat, nemlich die dialogiſche. Alle Schriften des Plato, die Apologie und die Briefe ausgenommen, ſind bekanntlich dialogiſirt; bei keinem andern Schriftſteller hat die im Alterthum mehr als bei uns beliebte Form des Dialogs einen ſo deutlich ausgeſprochenen teleologiſchen Charakter, als bei Plato. Sie will und ſoll ſich als die Hand darbieten, welche die abſtracten Gedanken in das Leben führt; ſie will und ſoll die philoſophiſchen Intereſſen in die Intereſſen des Lebens miſchen, die philoſophiſchen Verhandlungen in das Geſpräch des Tages ungezwungen einflechten, das exotiſche Gewächs der Speculation dem großen Verkehr der Menſchen acclimatiſiren, inſoweit es thunlich und nöthig iſt.

Freilich hat die dialogiſche Form bei Plato auch noch einen tieferen Grund, und eine philoſophiſchere Bedeutung, und es iſt

ſonderbar, daß die große Anzahl derer, die über Plato geſchrieben haben, dieſe Bedeutung und jenen Grund entweder nicht zu ahnen ſcheinen, obgleich ſie doch aus dem Weſen des Platonismus ſo einleuchtend hervorgehn, oder doch viel zu ſchwankend und oberflächlich ſich darüber äußern. Die meiſten, und ſelbſt die neuſten Schriftſteller über Plato äußern ſich über die dialogiſche Form der platoniſchen Philoſophie auf eine ſolche Weiſe, daß man ſieht, ſie denken ſich dieſe Form bei Plato als das Werk der Wahl und Willkür, oder einer beſondern Liebhaberei des Autors zu dieſer Gattung des Styls [1]). Aber dieſe Form iſt bei Plato ſo wenig ein Product des Beliebens, daß ſie vielmehr recht eigentlich das Erzeugniß einer philoſophiſchen Nothwendigkeit iſt; ſie iſt durch den Geiſt des Platonismus ſo ſehr bedingt, und hängt mit dem ganzen Weſen ſeiner Philoſophie ſo organiſch zuſammen, daß dieſe ſelbſt weſentlich etwas andres ſeyn würde, wenn ſie ſich nicht in dieſer Form dargeſtellt hätte und hätte darſtellen wollen. Man darf ſich nur an die Bedeutung der platoniſchen Dialektik für das Ganze ſeiner Philoſophie erinnern, um ſogleich hierüber im Klaren zu ſeyn. Iſt das Denken, nach Plato's Anſicht, eine innerliche Beſprechung, ſo kann natürlich das Niederſchreiben dieſes innern Vorgangs nichts anderes ſeyn, als ein Geſpräch [2]); iſt die Dialektik, nach Plato's Ueberzeugung, der

---

1) Reinhold Geſch. d. Phil. 1, S. 188. Ritter Geſch. d. Phil. 2, S. 165. Schleiermacher in d. Einl. zu ſ. Ueberſ. S. 19. — Fünf Gründe dieſer Form führt *Patric.* in ſ. Plat. exoter. an, Bl. 43. Den richtigſten, ſiehe Bl. 43b. ergo ipsissimam Plato intrinsecam animae actionem in dialogis expressit etc. Daß Plato zuerſt die dialogiſche Schreibart in die Philoſophie eingeführt, hat ſchon Athenaeus widerlegt. Zeno der Eleate ſchrieb vor ihm Dialoge; nach ihm kam die dialogiſche Form, auch durch Ariſtoteles, Theophraſt u. a. m. beliebt gemacht, in häufigen Gebrauch. vgl. *Fabric.* bibl. gr. ed. Harl. 3, p. 69. In neuerer Zeit hat ſich beſonders Solger, aber mit wenig Glück bemüht, die Schulphiloſophie durch die dialogiſche Form dem Leben näher zu rücken. Siehe hierüber ſ. nachgel. Schriften 1, S. 620.

2) *λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὑτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται, περὶ ὧν ἂν σκοπῇ. — — τοῦτο γάρ μοι ἐνδάλλεται, διανοουμένη, οὐκ ἄλλο τι*

Grund und Gipfel aller Philoſophie, ſo kann die Philoſophie in gar keiner angemeſſeneren Form auftreten, als in der dialogiſchen; iſt, nach Plato's Idee, die Philoſophie eine lebendige Kraft, welche das Falſche und Schlechte bekämpfend, dem Wahren und Guten zur Anerkennung und Herrſchaft helfend durch das Leben geht, ſo kann ſie dieſe Kraft und jenen Kampf in gar keiner andern Gattung des Styls mit Erfolg auftreten laſſen, als in derjenigen, welche in ihrer ſteten Beweglichkeit ein Bild des lebendigen Geiſtes iſt, und allen Auseinanderſetzungen und Widerlegungen den freiſten Raum eröffnet [1]).

Schließt ſich nun aber, wie ſich gezeigt hat, die Philoſophie des Plato, welche in ſeinen Schriften enthalten iſt, durch Geiſt und Form ſtets auf das Genauſte an das Leben an, ſo geht hieraus zur Genüge hervor, in welchem Sinn allerdings von ſeiner eſoteriſchen und exoteriſchen Philoſophie die Rede ſeyn könne. Anders muß wohl Plato da geſprochen, die Gegenſtände anders gefaßt, die Gedanken anders entwickelt haben, wo er den engſten Kreis ſeiner liebſten und im Philoſophiren ſchon geübten Schüler vor ſich hatte, als da, wo er, wie in ſeinen Schriften, zur großen gemiſchten Menge ſprach. Denn daß er bei ſeinen Schriften wenn auch nicht unphiloſophiſche, doch bei Weitem mehr nichtphiloſophiſche als philoſophiſche Leſer vorausſetzte, iſt aus den Charakterzeichnungen der ſich Unterredenden deutlich genug zu erkennen. Sie ſtellen ſich, den Sokrates und wenige Andere ausgenommen, wie die größten ABC-Schüler im Denken dar, und wer es nicht überlegt oder nicht begreift, warum Plato gefliſſentlich den Sokrates mit ſo unreifen Denkern, ja faſt mit ſo einfältigen Leuten ſich unterreden läßt [2]), der könnte

---

ἢ διαλέγεσθαι, αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη, καὶ φάσκουσα, καὶ οὐ φάσκουσα. Theaet. 189. c.

1) vgl. die trefflichen Bemerkungen über Grund und Zweck des platoniſchen Dialogs bei Aſt Plat. Leben S. 40. ff.

2) Auch Jeſus wählte abſichtlich ſchlichte, von allerlei Schulmeinungen noch nicht erfüllte Männer zu ſeinen Jüngern. Wie wenig ſie im Denken geübt waren, geht aus ihren Fragen an Jeſus und aus ihrem ganzen Benehmen, genug-

ſich wohl leicht bewogen fühlen, dieſen Umſtand an den platoniſchen Dialogen höchſt tadelnswerth zu finden.

Wenn man nun aber auch dieſen Bemerkungen gemäß, die populäre Philoſophie des Plato von ſeiner eigentlichen Schulphiloſophie zu unterſcheiden hat, ſo bezieht ſich doch dieſer Unterſchied nicht ſowohl auf den Inhalt, als vielmehr auf die Form derſelben; und diejenigen haben in der That nicht unrecht, welche gegen eine eſoteriſche Weisheit des Plato in dem Sinne proteſtiren, daß Plato ſeinen Vertrauten ganz andre Dinge geſagt und gelehrt habe, als ſeine Schriften enthielten [1]). Im Weſentlichen hat Plato gewiß nichts andres mündlich gelehrt, was er nicht auch, wenigſtens genugſam angedeutet, in ſeinen Schriften hätte niedergelegt. Dafür bürgt ſeine ganze Denkungsart, und der eben beſprochene Zweck ſeiner Philoſophie; dafür haben wir auch Zeugniß genug in den Schriften ſeines Schülers Ariſtoteles.

Was nun aber, nachdem wir die oft falſch gebrauchten Begriffe von einer eſoteriſchen und exoteriſchen Philoſophie des Plato ſo viel als nöthig iſt berichtigt haben, jene obige Skizze des Platonismus betrifft, ſo müſſen wir zu derſelben noch einige Bemerkungen hinzufügen, welche ihr theils zur Erläuterung, theils zur Beſtätigung dienen ſollen.

Der Platonismus iſt ſo durch und durch organiſch [2]), daß er aus jedem ächten Keim deſſelben entwickelt werden kann; jeder einzelne Theil deſſelben läßt durch ſeine Anlage auf das Ganze

ſam hervor. Luk. 8, 9; 9, 45; 18, 34. Matth. 15, 15. ff. Joh. 12, 16; 16, 18. u. a. m.

1) Es iſt mit der ſogenannten eſoteriſchen Philoſophie des Plato ohngefähr eben ſo, wie mit dem berühmten Wort des Herrn: „ich habe Euch noch viel zu ſagen," u. ſ. w. Joh. 16, 12. Wie viel Geheimniſſe hat man dieſem nach vermuthet, die Chriſtus zurückbehalten habe! Und doch zeigt ſich bei genauer Durchforſchung der Schrift, daß er das Weſentliche ſeines Bewußtſeyns für die Verſtändigen deutlich genug ausgeſprochen habe.

2) Vgl. was oben bemerkt wurde, S. 144. ff. Ueber den organ. Charakter der platon. Philoſophie ſiehe auch Schleiermacher in d. Einl. zu ſ. Ueberſ. S. 9. Dieſer organiſche Charakter leuchtet beſonders aus dem Verhältniß hervor, welches zwiſchen Plato's Ethik, Phyſik, und Dialektik obwaltet.

ſchließen; jeder lebendig verſtandne Punkt hebt mehr oder minder alle übrigen ins helle Bewußtſeyn empor. Deßhalb iſt auch der Platonismus ſo verſchiedenartiger Auffaſſungen und Darſtellungen fähig; wo man ihn auch zuerſt ergreife, man kann überall vom Umkreis aus durch ſtetiges Fortſchreiten in die Mitte gelangen. Es wäre Unrecht, wenn die eine oder die andre dieſer Darſtellungsweiſen ſich für die abſolut zuläſſige, und alle übrigen für durchaus unſtatthaft erklären wollte.

Will ſich aber Jemand in ein wahrhaftes Verſtändniß der platoniſchen Philoſophie von irgend einem Punkt aus hineinarbeiten, ſo muß man ihm wohl, indem man ihn auf die Haupt-

---

Siehe oben S. 196. Man kann ſich dieſes Verhältniß am beſten durch das Dial. Bild eines Dreiecks verſinnlichen: △ Eth. Phyſ. Das Dreieck ſpielt überhaupt in der platoniſchen Philoſophie eine große Rolle. Tim. 53. c. ff. Mit Recht warnt übrigens Ritter vor den ſpielenden und myſtiſchen Ausdeutungen dieſer Dreiecke; Geſch. d. Phil. 2, S. 357. Gewiß iſt, daß man den Platonismus nur dann recht verſteht, wenn man die Werthgleichheit jener drei Seiten der Philoſophie, und ihr Gegründetſeyn in einander klar erkannt hat. Es iſt ein gewöhnlicher und noch immer weit verbreiteter Irrthum, Plato habe, als Sokratiker, die Phyſik geringgeſchätzt, und nur gleichſam Anhangsweiſe mit behandelt. Man darf ſich durch einzelne Stellen, Tim. 29. b. c. Phil. 59. a. u. a. nicht irre machen laſſen. Es iſt, genau zugeſehn, gar nicht zu verkennen, daß die Phyſik bei Plato die Baſis ſowohl, wie die Kuppel und Krone ſeiner Philoſophie iſt, und er hat es auch nicht an Andeutungen fehlen laſſen, daß die Dialektik in der Philoſophie nur die Reproduction der Dialektik im Naturleben, und daß Tugend, Seele und Staat nur Nachbilder jenes harmoniſchen kosmiſchen Syſtems von Kräften und Wirkungen ſeyen, welches der größte und älteſte aller philoſophirenden Geiſter, nemlich Gott, gebildet habe. Vgl. außer den früher ſchon angeführten Stellen: Phaedr. 270. c. Tim. 47. b. c. 90. d. rep. 7, 532. c. 534. e. u. a. m. Siehe ferner: Ritter Geſch. d. Phil. 2, S. 344. Schleiermacher in d. Einl. zu ſ. Ueberſ. S. 71. Tennemann Geſch. d. Phil. 2, S. 274. ff. Aſt Plat. Leben, S. 309: „der Timäos weiſt das, was in Beziehung auf den einzelnen Menſchen und den Staat aufgeſtellt worden war, als ewiges und göttliches Geſetz im Univerſum nach." u. ſ. w. — Es verſteht ſich übrigens wohl von ſelbſt, daß die Phyſik nur inſofern eine ſo hohe Bedeutung bei Plato hat, als ſich ihm in ihr die göttliche geſetzgebende Vernunft offenbart.

und Grundbegriffe derſelben aufmerkſam macht, mit dem guten Rath, wie er ſich derſelben bemächtigen könne, zugleich auch die wohlmeinende Warnung ertheilen, daß er ja nicht zu frühzeitig glaube, ſie gefaßt und verſtanden zu haben [1]). Denn nichts hat von jeher in dieſe ganze Angelegenheit größere Verwirrung gebracht, als der Wahnglaube, man habe die platoniſchen Hauptbegriffe vollkommen gefaßt, wenn es dem Nachdenken gelungen ſey, die Ausdrücke derſelben ſich klar und begreiflich zu machen. Dieſes gewonnene Verſtändniß einzelner platoniſcher Begriffe iſt ſehr oft nur ein ſcheinbares; es rührt meiſtentheils aus dem von uns unvermerkt in die platoniſchen Worte hineingetragenen Sinn her. Das Herausnehmen dieſer Begriffe aus dem Ganzen des platoniſchen Syſtems, und das zergliedernde für ſich Betrachten derſelben, wird ſelten zu ihrem wahren Verſtändniß führen. Auf die lebendige Wahrnehmung des Orts, wo ſie im platoniſchen Denken ſtehn, und der innern Nothwendigkeit, aus welcher ſie ſich hier hervorgebildet haben, kommt es immer am meiſten an.

Was außerdem das rechte Verſtändniß der meiſten platoniſchen Hauptbegriffe ungemein erſchwert, iſt das Wiedervorkommen derſelben im modernen philoſophiſchen Sprachgebrauch. Wir denken uns nur gar zu oft bei jenen, was wir bei dieſen zu denken gewohnt ſind, wie ſehr wir uns auch vielleicht Mühe geben, es nicht zu thun. Dieß iſt beſonders oft bei drei der wichtigſten Begriffe des platoniſchen Syſtems geſchehn, bei den Be-

1) Bekanntlich dringt der Sokrates des Plato ſtets auf Bedächtlichkeit bei philoſ. Urtheilen und Unterſuchungen. Daher auch ſein ewiges Vorgeben, daß er nichts wiſſe. vgl. oben, S. 164. Hieraus erklärt ſich denn auch die Eigenthümlichkeit der ſpätern Akademie, nemlich ihr Fixirtſeyn auf dem Standpunkt des Nichtwiſſens, und Nichtwiſſenkönnens; ihre Anhänger hießen deßhalb Akataleptiker, Cic. ac. 1, 12; 4, 23. 39. u. a. m. und ſetzten ihren höchſten Ruhm in die ἐποχή. vgl. Reinhold Geſch. d. Philoſ. 1, S. 467. Merkwürdig und lehrreich bleibt es immer, daß ein ſo troſtlos dürres Ungewißſeyn aus dem friſchen lebensvollen Stamm der ächten platon. Akademie hervorwachſen konnte! Wer ſich dieß recht erklären will, mag dabei Joh. 3, 18. recht erwägen!

griffen der Wiſſenſchaft, des Guten, und der Ideen. Die häufige Faſſung derſelben im Sinne unſrer philoſophiſchen Schulen, muß als eine Hauptquelle von Mißverſtändniſſen und Mißdeutungen des Platonismus bezeichnet werden.

Es iſt dem platoniſchen Begriff der Wiſſenſchaft[1]) oft gegangen, wie dem Begriff, den unſer Luther vom Glauben hatte. Man hat in beiden nicht ſelten das Hauptmoment überſehn, welches ſie, wie verſchieden ſie auch ſonſt von einander ſind, mit einander gemein haben, nemlich das der Kraft. An das, was jenen Männern als das Weſentliche ſtets zuerſt vor der Seele ſtand, wenn ſie von der Wiſſenſchaft und vom Glauben ſprachen, denken wir entweder gar nicht, oder zu allerletzt[2]).

---

1) Die wahre Wiſſenſchaft, die Plato als Vernunfteinſicht (ἐπιστήμη) über die bloße Verſtandeserkenntniß (διάνοια) ſtellt, wie ſchon bemerkt wurde, hat bei ihm verſchiedene Benennungen, νόησις, γνώμη, ἀλήθεια. rep. 5, 476. d. 6, 508. e. 510. b. 7, 533. b. ff. 534 a. Zwiſchen der αἴσθησις und der ἐπιστήμη liegen verſchiedene Stufen: εἰκασία, πίστις, δόξα, διάνοια. Der Erkenntniß des Wahren ſteht nichts ſo ſehr im Weg, als die tief gewurzelte und allgemein verbreitete Anſicht, daß die αἴσθησις unmittelbar zum Erkennen und Wiſſen führe; Gefühle, Mütter des Wahns und des hartnäckigen Scheinwiſſens: Theaet. 186. e. Tim. 52. a. Phaed. 83. a. b. Vgl. die treffliche Schilderung der φιλόδοξοι u. φιλόσοφοι rep. 5, 476. a. bis zu Ende. Wenn aber auch die αἴσθησις keine Einſicht giebt, ſo darf doch nicht verkannt werden, daß ſie das Entſtehen derſelben vermittelt und bedingt. Siehe oben S. 79, Anm. 5. Bei dem hohen Glauben des Plato an die Erkenntnißkraft der menſchlichen Vernunft iſt es von nicht geringer Bedeutung, daß er demohngeachtet die vollkommene Wiſſenſchaft für nicht erreichbar von den Menſchen hielt, und der Gottheit allein den Beſitz derſelben beilegte. Siehe oben S. 181. u. Phaedr. 278. d. Parm. 134. c. — Wenn, wie wir oben ſahen, S. 197., Plato die wahre Wiſſenſchaft oder Philoſophie als Muſik betrachtet wiſſen will, — vgl. *v. Heusde* in. phil. pl. 1, p. 59. 154. ff. — ſo erinnert dieß an den bekannten Ausſpruch Luther's, durch welchen er die Muſik der Theologie unmittelbar an die Seite ſetzt. Luther's colloquia, Leipz. 1700. S. 703.

2) Prot. 352. b. c. δοκεῖ δὲ τοῖς πολλοῖς περὶ ἐπιστήμης τοιοῦτόν τι· οὐκ ἰσχυρὸν, οὐδ' ἡγεμονικὸν, οὐδ' ἀρχικὸν εἶναι. etc. ἆρ' οὖν καί σοι τοιοῦτόν τι περὶ αὐτῆς δοκεῖ; ἦ καλόν τε εἶναι ἡ ἐπιστήμη, καὶ οἷον ἄρχειν τοῦ ἀνθρώπου, — — καὶ ἱκανὴν εἶναι τὴν φρό-

Und da ist es denn ganz natürlich und begreiflich, daß man sich nicht genug verwundern kann, wie Plato's Wissenschaft, und Luther's Glaube sollen können so große Dinge thun! Denn Plato schreibt der Wissenschaft nichts Geringeres zu, als die vollkommne Gestaltung des Menschenlebens, und Luther macht den Glauben zum alleinigen Grund der menschlichen Seligkeit. Dieß kann natürlich nichts anderes als entschiedne Mißbilligung bei allen den Theologen zur Folge haben, die keinen andern Glauben kennen, als den gemachten, der das Werk unsrer denkenden Willkür ist; und jenes muß allen denen eben so unerklärlich wie unstatthaft erscheinen, die bei dem Wort Wissenschaft an nichts anderes denken, als an das, was in unserm Leben, und in unsern Schulen dafür gilt, und so genannt wird. Wir denken bei dem Wort Wissenschaft zunächst und hauptsächlich an zweierlei, an eine gewisse Masse von Kenntnissen, und an eine gewisse, diese Masse nach logischen Gesetzen formende Verstandesthätigkeit, weßhalb denn auch bei uns ganz unbedenklich von einer Vielheit der Wissenschaften die Rede ist. Eine solche kennt Plato nicht; für ihn giebt es keine Wissenschaften, sobald er im Ernst redet [1]), sondern nur die Eine Wissenschaft; und diese ist weder eine Encyklopädie aller wissenswürdigen Dinge,

νησιν βοηθεῖν ἀνθρώπῳ; — Luther's Werke, ed. Walch XII, S. 109: „es ist mancherlei Glaube, so die Welt Glauben nennt; die Juden, Türken, Heiden glauben auch, wie sie sagen. — — Daß dieß aber nicht der rechte Glaube ist, beweiset sich daraus, daß er nichts wirkt und schafft, nicht streitet und überwindet. — — Darum ist der Glaube nicht ein fauler, lediger, müssiger Gedanke, sondern eine lebendige thätige Kraft" u. s. w. (und an 100 andern Stellen.) — Daher denn auch Plato, weil er die Wissenschaft am häufigsten von Seiten ihrer energischen Wirksamkeit auffaßt, die Politik als die Vollendung der Philosophie bezeichnet. Vgl. hierüber Ast Plat. Leben S. 235. Der Behauptung, daß dem Plato die Kraft das wesentliche Moment im Begriff der Wissenschaft gewesen sey, scheint die Eintheilung alles Wissens in theoretisches und praktisches zu widersprechen. Pol. 258. e. vgl. Gorg. 450. b. c. Aber man übersehe nicht, daß Plato an diesen Stellen den strengen Begriff der Wissenschaft nicht festhält, sondern sich, der Gemeinfaßlichkeit wegen, mehr zur gewöhnlichen Vorstellungsweise herabläßt.

1) Allerdings kommt ἐπιστῆμαι (im Plur.) bei Plato nicht selten vor.

noch auch ein Inbegriff aller möglichen abſtracten Ideen, ſondern die volle, unverkümmerte Gegenwart alles deſſen, was allein wahrhaft iſt, im Bewußtſeyn. Und will man dieß nicht falſch verſtehn, ſo muß man ſich eben ſo ſehr vor dem Gedanken an eine bloße Abſpiegelung alles Seyenden im Bewußtſeyn, als auch vor der Anſicht hüten, jene Fülle des Seyenden ſey eine blos durch den denkenden Menſchengeiſt, und in ihm vorhandene. Das Wiſſen iſt bei ihm, wie bei uns, eine Folge des Erkennens; aber ſein Erkennen iſt von dem, was bei uns gewöhnlich ſo genannt wird, himmelweit verſchieden. Bei uns wird die Wahrheit erkannt, iſt und bleibt alſo paſſiv; bei Plato giebt ſie ſich zu erkennen, erweiſt ſich alſo activ; bei uns verhalten ſich die Erkenntnißgegenſtände in der Regel wie die hölzernen Bilder, nach welchen die Schützen zur Luſt und Uebung ſchießen; es wird ſo lange mit Gedanken und Begriffen darnach geſchoſſen, bis der richtige Begriff das richtige Fleck getroffen hat; bei Plato dagegen entſteht die Erkenntniß lediglich durch die lebendige Wechſelwirkung zwiſchen den Gegenſtänden und dem erkennenden Geiſt; der denkende Geiſt arbeitet in der Richtung auf ſie hin ſo lange fort, bis er ſo zu ſagen in die elektriſche Schlagweite derſelben gekommen iſt, und in derſelben ihr Seyn und Weſen durch ſie ſelbſt inne wird [1]).

Pol. 258. c. u. a. m. Gerade die genannte Stelle giebt aber auch andrerſeits einen Hauptbeleg für die ausgeſprachene Behauptung ab.

1) rep. 6, 490. b. — *ὅτι πρὸς τὸ ὂν πεφυκὼς εἴη ἁμιλλᾶσθαι ὅ γε ὄντως φιλομαθὴς, καὶ οὐκ ἐπιμένοι ἐπὶ τοῖς δοξαζομένοις εἶναι πολλοῖς ἑκάστοις, ἀλλ' ἴοι, καὶ οὐκ ἀμβλύνοιτο, οὐδ' ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος, πρὶν αὐτοῦ ὅ ἐστιν ἑκάστου τῆς φύσεως ἅψασθαι, ᾧ προσήκοι ψυχῆς ἐφάπτεσθαι τοῦ τοιούτου. προσήκει δὲ ξυγγενεῖ. ᾧ πλησιάσας, καὶ μιγεὶς τῷ ὄντως ὄντι, γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν, γνοίη τε καὶ ἀληθῶς ζῴη καὶ τρέφοιτο.* — Die genaue Verwandtſchaft zwiſchen dieſem Begriff des Erkennens, und dem bibliſchen ידע 1 Moſ. 4, 17; 1 Sam. 1, 19. u. a. m. leuchtet ohne Weiteres ein, iſt aber nicht immer gebührend beachtet worden; Grotefend bezeichnet das plat. Erkennen nicht mit Unrecht als ein concumbere cum *τῷ ὄντως ὄντι*. comment. etc. p. 22.

Es fällt uns unſtreitig ſchwer, uns das zu denken, oder die Möglichkeit eines ſolchen Erkennens zu glauben, aus dem einfachen Grunde, weil wir uns ein Weltbewußtſeyn dieſer Art nur künſtlich bilden können, während es dem Plato natürlich war. Denn wo die Einheit des geiſtigen Lebens ſo geſpalten, und in ſo verſchiedene und getrennte Thätigkeiten aus einander gegangen iſt, wo das Reflexionsvermögen ſich vom mütterlichen Stamm der Eindrucksfülle ſo vollſtändig abgelöſt, und eine ſo ſelbſtſtändige Ausbildung und entſchiedene Oberherrſchaft erlangt hat, wie bei uns, da kann man ſich wohl unter dem Erkennen kaum etwas anderes denken, als einen rein immanenten logiſchen Verſtandesact. Wie dem auch ſey, gewiß iſt, wer das platoniſche Erkennen nicht verſteht, der verſteht auch das bibliſche nicht. Denn wenn Jeſus ſagt: „das iſt das ewige Leben, daß ſie dich, der du allein wahrer Gott biſt, und den du geſandt haſt, Jeſum Chriſtum, erkennen" — (Joh. 17, 3.) ſo meint er offenbar damit ein ganz andres Erkennen, als das gewöhnliche des denkenden Verſtandes, weil dieſes oft nicht einmal eine momentane Belebung, geſchweige denn das ewige Leben zur Folge hat!

Daß Plato nicht blos die Objectivität des Wahren und Erkennbaren, ſondern auch die Erzeugung eines Eindrucks von dem Seyenden in dem Denken glaubt, in dem Augenblick, wo das dem Seyenden nahe genug gekommene Denken daſſelbe berührt, geht deutlich genug aus vielen andern Stellen in ſeinen Schriften hervor. vgl. oben S. 53. Hieher gehört beſonders die bekannte Stelle: alle Philoſophie fange von dem Bewundern an, Theaet. 155. d. und hierzu die erläuternde in der Republik, 7, 518. b. Hierher gehört ferner die wichtige Definition: alles Seyende iſt nichts anderes, als Kraft. (δύναμις) Soph. 247. e. vgl. rep. 5, 477. c. Dieſen Anſichten gemäß erklärt er als Zweck der Philoſophie: ἐπαναγωγὴν τοῦ βελτίστου ἐν ψυχῇ πρὸς τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὖσι θέαν. rep. 7, 532. b. c. Dieſe θέα iſt übrigens, wie ſich von ſelbſt verſteht, nicht grob ſinnlich zu faſſen. vgl. rep. 6, 507. b. u. *Richter* de ideis Plat. p. 25. Anm. 48. — Treffliche Andeutungen über den platon. Begriff des Erkennens ſiehe bei Schleiermacher in d. Einl. zu ſ. Ueberſ. d. Rep. S. 41. Auch bei den Neuplatonikern entſteht das Erkennen aus einem Eindruckempfangen vom Wahren und Göttlichen. vgl. Engelhardt Ueberſ. des Dion. ar. 1, p. 166. 330. u. a. m. So iſt auch die visio Dei des Scotus Erig. zu verſtehn. vgl. Baumgarten-Cruſius D. G. S. 765.

Der platonische Begriff des Guten ist dem Mißverständniß fast noch mehr ausgesetzt, als sein Begriff der Wissenschaft. Wir verbinden mit dem Worte gut in der Regel keinen andern, als einen ethischen Sinn. Hören wir nun, Plato mache die Idee des Guten zur absolut höchsten Idee, so freuen wir uns sogleich nicht blos über die Harmonie zwischen unsrer moralischen Denkungsart und der des Plato, sondern auch über das klare Licht, das sich uns von hier aus über seine sonst so dunkle Philosophie zu verbreiten scheint. Denn wie sollten wir nicht hoffen, mittelst dieser Idee des Guten in das Verständniß seiner Philosophie einzudringen, da wir ja im Denken und Betrachten derselben so geübt und so zu Hause sind?

Es ist jedoch eine voreilige Freude, welche der bekannte Wortschall in uns erweckt, und wir können froh seyn, wenn sie uns sogleich zu nichte gemacht wird, ehe sie noch die Irrthümer gebären und entwickeln kann, mit denen sie schwanger geht. Was Plato unter dem Guten versteht, hat mit dem, was unsre Moralsysteme gut heißen, so gut wie gar nichts gemein, und man thäte fast besser, sich nach der Wurzel des platonischen Begriffs vom Guten in der Physik umzusehn, als in der Ethik. (vgl. oben S. 156, Anm. 2.)

Das Gute ist bei uns ein menschlicher, bei Plato dagegen, wie die obige Darstellung gezeigt haben muß, ein reingöttlicher Begriff; d. h. wir haben, wenn vom Guten die Rede ist, zunächst das menschliche Leben im Sinn, und finden oder erkennen das Gute in den Verhältnissen der Menschen, oder in ihrer Handlungsweise; wenn aber Plato vom Guten als vom Höchsten spricht, so denkt er dabei ganz und gar nicht an etwas, das im Leben, an einzelne Erscheinungen desselben geknüpft vorkommt, sondern lediglich an das ewig kräftige und ewig wirkende Seyn der Gottheit[1]). Bei uns wird dem zu Folge das Gute

1) „Götter sind Güten," sagt bedeutungsvoll der theol. Unterricht des Proklus. (Engelhardt Uebers. des Dion. ar. im Anhang, 2, S. 211.) Der Ausdruck Güten hat hier zunächst nicht einen ethischen, sondern einen ontologischen Sinn; nicht das will Proklus zunächst ausdrücken, daß die

erwogen und gemeſſen; wir haben einen Maßſtab für das Gute, es unterliegt unſrer Beurtheilung, und unſre Einſicht ſteht mithin höher; für dasjenige dagegen, was Plato das Gute nennt, hat der menſchliche Geiſt weder ein ausreichendes Maß, noch einen umfaſſenden Begriff; denn wenn es einen angemeſſenen Begriff dafür gäbe, ſo würde es aufhören, das abſolut Höchſte und Erſte zu ſeyn; nur bis in die Nähe des Guten dringt, nach Plato, das Denken und die Einſicht vor, (ſiehe oben, S. 40. Anm. 3. u. 4.) nur bis zum Theilhaftigwerden, nicht bis zum Durchdringen und Umſpannen. Wir denken das Gute beziehungsweiſe, als eine Art des Seyns, unter und neben vielen andern Arten deſſelben; aber das Gute des Plato liegt hoch und weit über alles bezügliche Denken und Seyn hinaus, ſo weit, daß man ſagen kann, es hat eigentlich gar keinen Gegenſatz. Der gerade Gegenſatz des Guten iſt nach unſern Begriffen das Böſe; aber das Gute des Plato iſt von ſo eigner, alle Seyendheit in ſich habender Natur, daß es gar keinem andern Dinge möglich iſt, in gleicher Potenz ſein Gegenüber zu ſeyn; und wollte man dennoch eine Art von Gegentheil aufſuchen und namhaft machen, ſo könnte man das, was bei uns das Gute heißt, eben ſo ſehr als dieſes Gegentheil bezeichnen, wie das Böſe. Denn eben, weil unſer Gutes das gerade Gegentheil des Böſen iſt, ſo ſteht es mit ihm auf demſelben Grund und Boden, nur an der entgegengeſetzten Stelle. Dieſer Grund und Boden iſt aber kein andrer, als das große Gebiet der einzelnen Dinge und wechſelnden Erſcheinungen. Da nun das Gute des Plato weder ein einzelnes Ding, noch die Beſchaffenheit eines Dinges, noch eine Erſcheinung iſt, und ſeiner Natur nach einer ganz andern Welt angehört, als der Welt

---

Götter moraliſch gut, oder gütig gegen die Menſchen ſind, ſondern daß ſie ſo zu ſagen eine unverwüſtliche Natur und Weſenheit beſitzen, — etwa wie wir von einer guten Geſundheit reden. Wie nun die Götter die Güte d. i. die unverwesliche Dauer in ſich ſelbſt haben, ſo kann ihr Einfluß auf die Dinge auch kein andrer als ein die Dinge erhaltender, ihre Natur und Exiſtenz kräftigender, oder fördernder ſeyn. So offenbart ſich das Gute als das σωστικόν. Hieraus entwickelt ſich dann der moraliſche Begriff der Gütigkeit.

der guten und böſen Erſcheinungen, ſo iſt ganz klar, daß es von Haus aus eben ſo weſentlich verſchieden iſt vom moraliſch Guten, als vom moraliſch Böſen. Wir dürfen ja nicht von einer moraliſchen Empfindung ausgehn, wenn wir zum Verſtändniß der platoniſchen Idee des Guten kommen wollen; wir müſſen vielmehr von allem Thun vor der Hand abſtrahiren, und zunächſt blos auf das Seyn reflectiren; wir müſſen mit Hamlet grübeln: ſeyn oder nicht ſeyn, das iſt die Frage — und wenn wir im Innerſten die Antwort vernehmen: das Seyn iſt, und es iſt nichts als das Seyn, — dann ſind wir nahe daran, das Wort gut im platoniſchen Sinn zu faſſen. Denn das Gute des Plato iſt, um es durch ſinnliche Ausdrucksweiſe anzudeuten, das Unverwesliche [1]), allen Wechſel Durchdauernde, durch deſſen Seyendheit alles andre Seyende ſeyend iſt.

Kein Begriff des Plato iſt aber wohl ſo oft und ſo vielfach

1) Plato hebt, wie wir ſahen, (S. 180.) die Flucht und den Wandel der Dinge ſehr ſtark hervor, um die Seele zum angeſtrengten Verlangen nach dem Ewigen und Wandelloſen mächtig aufzuregen. Eine ſchöne Parallele zu ſeiner Schilderung ihres unaufhaltſamen Fluſſes ſiehe in Bruder Berthold's Predigten: (herausg. von Kling Berl. 1824.) „alle Herrlichkeit der Welt und ihr Genuß iſt wie der Blick eines dahinfliegenden Reiters in eine flimmernde Krambude." In dieſem Sinn nennt Plato das Werdende, oder die Welt der Erſcheinungen: φορὰ, κίνησις, γένεσις, ἀλλοίωσις etc. Dem Vergänglichen, Erſcheinenden, ſteht das Unvergängliche, Seyende entgegen, τὸ ὄντως ὄν, ἀΐδιον, ἀθάνατον, ἀγέννητον, ἀνώλεθρον, καθαρὸν, μονοειδὲς, ἀδιάλυτον etc. (ein directer Gegenſatz iſt es übrigens nicht, wie ſchon mehrfach erinnert wurde, welcher zwiſchen beiden ſtatt findet.) Dieſe Gedanken und Begriffe muß man zum Grunde legen, wenn man ſich zur platon. Idee des Guten erheben will. Das Wandelloſe, Seyende nemlich, inſofern es als ein Wirkliches oder in der Welt Daſeyendes erkannt und empfunden wird, iſt das Schöne; in ſeinem reinen geiſtigen Seyn, iſt es das Wahre; darin aber, daß es nicht blos ſelbſt iſt, ſondern auch alles Seyn verurſacht, iſt es das Gute. Es zeigt ſich hierin wohl ohne Weitres, ſowohl die genaue Bezüglichkeit dieſer Begriffe auf einander, als auch der Grund, warum Plato den Ausdruck für den erſten, mit dem Ausdruck für den dritten ſo gern in Eins zuſammenzieht. Plato liebt es, wie überhaupt das Hellenenthum, die menſchliche Tugend καλοκἀγαθία zu nennen. vgl. Cic. off. 3, 3. *v. Heusde* in. ph. pl. 1, p. 163. Aſt Plat. Leben S. 40. u. a. m.

falſch verſtanden worden, wie der eben ſo ſchwierige, als wichtige Begriff der Ideen. Von dem, was wir h. z. T. Ideen nennen, haben die Ideen des Plato nichts an ſich, als den Namen. Dieß geht deutlich genug ſchon daraus hervor, daß bei Plato nicht allein von Ideen des Wahren und Guten, ſondern auch von Ideen des Tiſches, der Weberlade, der Haare, des Kothes u. a. m. die Rede iſt [1]). Wie oft und nachdrücklich aber auch die Leſer des Plato gewarnt worden ſind, die Ideen, von deren Exiſtenz er ſpricht, ja nicht als etwas rein Ideelles zu denken, oder ſie für eine Gattung der Gedanken zu halten, nemlich für die höchſte, ſo geſchieht dieß doch noch immer nur gar zu häufig [2]). Andre, die dieſe Warnung beherzigt, und ſich von der Vorſtellung, die platoniſchen Ideen ſeyen Denkproducte, recht weit ſeitab gehalten haben, ſind in einen entgegengeſetzten Irrthum gefallen, und haben die platoniſchen Ideen für etwas Subſtantielles angeſehn und ausgegeben, indem ſie ſich dabei auf einige Stellen im Plato ſtützten, die allerdings die Anſicht zu be-

1) rep. 10, 596. b. ff. Parm. 130. c. ff. u. a. m. — Mit welchen Schwierigkeiten die Lehre von den Ideen verknüpft ſey, ſetzt Plato ſelbſt auseinander, Parm. 130. b. bis 135. d. — Der gewöhnliche Ausdruck für den Begriff der Idee iſt bei Plato *ἰδέα* oder *εἶδος*, was Cic. durch species überſetzt. Cic. ac. qu. 1, 8. u. a. m. Nicht ſelten nennt aber Plato die Idee auch *παράδειγμα*, *αἴτιον*, *ἀρχή* u. a. m. Diog. La. vit. Pl. in Plat. opp. ed. bip. 1, p. XXXVII. Vgl. *v. Heusde* in. ph. pl. 2, 2. p. 25. ff. p. 110. Der Ausdruck: *ἑνάδες*, *μονάδες* weiſt allerdings auf die Verwandtſchaft der plat. Ideenlehre mit der pythag. Zahlenlehre hin. Phil. 15, a. b. 56. d. vgl. Aſt Plat. Leben S. 295. — Siehe überhaupt: Schulze de ideis Plat. Witt. 1786. 4. *Richter* de ideis Plat. Leipz. 1827. 8. u. a. m.

2) Dieſen Irrthum bekämpfte ſchon Brucker in ſ. historia phil. doctr. de ideis, Augsb. 1723, fehlte aber ſeinerſeits wieder darin, daß er die platon. Ideen für identiſch hielt mit den pythagor. Zahlen. Siehe ſeine oben S. 161. Anm. 1. angeführte Schrift. — Ein andrer nahe liegender Irrthum iſt, das, was Plato die Ideen nennt, für die Gattungsbegriffe anzuſehn, im Gegenſatz zu den Vorſtellungen von den Einzelweſen. Tennemann Geſch. d. Phil. 2, S. 296. Daß man über die ſogenannten angebornen Ideen in alten und neuen Zeiten viel Unplatoniſches vorgebracht habe, thut *v. Heusde* dar, in. ph. pl. 2, 3, p. 33. ff.

günſtigen ſcheinen, als ſeyen die Ideen irgendwo an und für ſich exiſtirende (materielle) Weſen [1]).

Erwartet nun etwa der geneigte Leſer, daß ihm eine kurze und klare Definition das dunkle Weſen der platoniſchen Ideen mit einemmale begreiflich machen wird? In der That, das wäre eine ziemlich ſonderbare, von keinem ſonderlichen Nachdenken zeugende Erwartung. Ein bequemeres Studium könnte es fürwahr kaum geben, als das Studium der Philoſophie, wenn man die Quinteſſenz ihres Inhalts in einen Definitionslöffel tröpfeln, und dieſen den Lernbegierigen eingeben könnte! wenn man alſo im vorliegenden Fall ihnen kurzweg ſagen könnte: „ſeht! die Ideen des Plato ſind das und das!" — und nun hätten ſie's mit einemmal vollkommen verſtanden und eingeſehn. Daß es Leute genug giebt, die an die Möglichkeit ſolcher unverzüglichen Beibringungen eines Verſtändniſſes in philoſophiſchen Dingen glauben, und demgemäß einander gegenſeitig mit dergleichen Extracten zu bedienen eifrig ſind, und Wunder welche Einſicht gewonnen zu haben ſich einbilden, wenn ſie ihrem Verſtand und Gedächtniß eine Definition eingeprägt haben, weiß ich ſehr wohl; aber daß ſich Keiner nach ihnen richten darf, der den Plato verſtehen oder auslegen lernen will, nicht minder [2]). Eine Definition von ei-

---

1) Phaed. 102. a. ff. Crat. 389. a. ff. Beſonders Pleſſing behauptete die objective, ſubſtantielle Exiſtenz der Ideen. (in ſ. Verſ. z. Aufklär. d. Phil. u. ſ. w. 1, S. 331. ff.) Vgl. dagegen Tennemann Geſch. d. Phil. 2, S. 302. — Man hat oft überſehn, daß Plato ſelbſt gegen die einſeitigen Idealiſten, (wahrſcheinlich die Megariker) oder gegen diejenige Ideenlehre polemiſirt, die man ihm beigelegt hat. Parm. 133. a. ff. Soph. 246. b. 248. a. ff.

2) Plato giebt keine nackte Definition. Die dialektiſche Gedankenbewegung geht entweder der Definition, ſie erzeugend, vorher, oder folgt ihr, ſie erklärend, nach. — Daß man den platon. Begriff der Ideen nicht aus kurzen Definitionen verſtehen lernt, wird Jedem einleuchten, der die in alten und neuen Zeiten aufgeſtellten Definitionen dieſes Begriffs zu Rathe ziehen will; z. B. die des Seneca: idea est eorum, quae natura fiunt, exemplar aeternum. ep. 58. vgl. ep. 65. oder die des Cicero: ideae — rerum formae. or. c. 3. vgl. ac. qu. 1, 8. oder die des Diog. Laërt.: τὰς δὲ ἰδέας ὑφίσταται (scil.

nem philoſophiſchen Begriff hilft nur demjenigen etwas, der im anhaltenden Erforſchen deſſelben bis dahin gekommen iſt, wo er ſie ſich allenfalls ſelbſt machen kann. Wie ich vorhin bei den platoniſchen Begriffen von der Wiſſenſchaft und vom Guten keine ihr Weſen genügend ausſprechenden Erklärungen, ſondern nur Fingerzeige zum eignen Auffinden ihres wahren Verſtändniſſes geben konnte und wollte, ſo kann ich auch hinſichtlich der platoniſchen Ideen nichts andres thun, als dieſes.

Wer die platoniſche Ideenlehre verſtehen will, muß ſich vor allen Dingen in jene vorhin ſchon angedeutete Fülle und Naivität des Denkens zurück zu verſetzen ſuchen, die nur im Jugendalter der Philoſophie ſtatt finden konnte, und wirklich ſtatt gefunden hat. So unrecht, als es ſeyn würde, das Verſchwinden derſelben unaufhörlich zu beklagen, da ſie in Folge der ſteigenden Geiſtes- und Verſtandesentwickelung nothwendig verſchwinden mußte, eben ſo unrecht würde es ſeyn, wenn man wegen dieſer fortgeſchrittenen Entwickelung allein ſchon der Erkenntniß des Wahren weit näher gekommen zu ſeyn ſich einbilden wollte. Allerdings können wir, vermöge dieſes Fortſchritts, was wir denken, h. z. T. weit reiner und unvermiſchter denken, als es Plato vermogte; aber was unſer Denken dadurch in extenſiver und diſtinctiver Hinſicht auf der einen Seite gewonnen hat, hat es auf der andern in intenſiver Hinſicht verloren. Die Milchſtraße hat dadurch an Lichtſtärke wahrlich nichts gewonnen, daß wir ſie durch unſre Teleſkope in unzählige Sternpunkte zerſetzt

---

Plato) *αἰτίας τινὰς καὶ ἀρχὰς τοῦ τοιαῦτ' εἶναι τὰ φύσει συνεστῶτα, οἷά πέρ ἐστιν αὐτά.* oder die des Galen, die noch zu den beſten gehört, ſiehe bei Tennemann Geſch. d. Phil. 2, S. 371. Anm. oder die von Richter: generum imagines, sive communes et universae rerum singularum notiones in intellectu divino, — (de ideis Plat. p. 21.) Vgl. hierzu die des Atticus: *τὰ τοῦ θεοῦ νοήματα πρεσβύτερα τῶν πραγμάτων, τὰ τῶν γενομένων παραδείγματα, ἀσώματα καὶ νοητὰ — — — καὶ μάλιστα μὲν πρώτως αὐτὰ ὄντα, παραίτια δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις τοῦ εἶναι τοιαῦτα ἕκαστα οἷά πέρ ἐστι, κατὰ τὴν πρὸς αὐτὰ ὁμοιότητα* — bei Eus. pr. ev. 15, 13. Eben ſo Giord. Bruno, in Jacobi ſämmtl. Wkn 4, 2, S. 11.

und aufgelöst haben. Wer die erhabne Einfalt der halbpoetischen Philosopheme des höheren Alterthums mitleidig belächeln zu müssen glaubt, und sie blos deßhalb für grundlose Hypothesen hält, weil er, was ganz natürlich zugeht, das sie Begründende in seiner Denkweise nicht mehr aufzufinden vermag; — wer mit dem Bewußtseyn seines begriffsreicher und schärfer gewordnen Verstandes nicht zugleich auch die demüthige Anerkennung seines Aermergewordenseyns an tiefen Sachgefühlen verbindet: der hoffe nur nie etwas Gesundes und Richtiges über die platonische Ideenlehre lernen oder vorbringen zu können. Wir können uns natürlich dem Einfluß nicht entziehn, welchen unsre Zeit und Philosophie auf uns hat. Wir können es daher z. B. nicht verhüten, daß sich uns beim Verhältniß des Seyns zum Denken, diejenige Ansicht nicht immer wieder als die allein richtige aufdrängt, die nun einmal in der Denkweise der Zeit die durchgreifende geworden ist. Das arme Seyn! in der That, es sieht bei uns nur aus, als sey es etwas. Genau befühlt, ist's aber nichts, und das Denken ist alles, und hat alles; und kümmerlich nährt sich das ausgedörrte Seyn von den Brosamen, die von den reichbesetzten Tischen des Denkens fallen. Ja es darf sich im Grunde ohne ausdrückliche Erlaubniß von Seiten des Denkens gar nicht zu existiren unterstehn!

In der platonischen Denkweise verhielt es sich nun beinahe umgekehrt. Da war nicht das Denken, sondern das Seyn das Bedingende. Das Seyn hatte nicht eine gedachte, und vom Denken aus ihm zuerkannte, sondern eine aufdringliche, dem Denken sich fühlbar machende Existenz; die Ideen waren nicht abhängig vom Denken [1]), sondern das Denken war abhängig von den Ideen, weil es, nach Plato's Glauben, ohne das Vorhandenseyn der Ideen außer und über dem sich entwickelnden Denken des Individuums gar kein wahres Denken und Erkennen geben würde. Was wir Ideen nennen, ist eine Wirkung, nem-

1) Crat. 386. d. — — *οὐδὲ ὑφ' ἡμῶν ἑλκόμενα ἄνω καὶ κάτω τῷ ἡμετέρῳ φαντάσματι* etc.

lich die Wirkung unſeres allerlei Gedanken und Einfälle erzeugenden Geiſtes; was Plato mit dieſem Wort bezeichnet, iſt eine Urſache, nemlich die Urſache und Bedingung des wiſſenſchaftlichen Denkens und Erkennens. Welche Denkweiſe die richtigere ſey, die platoniſche oder die unſrige, — mag ganz dahin geſtellt ſeyn. Genug! wenn wir nur nach und nach begreifen lernen, welchen Sinn das Wort Idee bei Plato hat [1]).

Der ſicherſte Weg zu einer lebendigen Auffaſſung der platoniſchen Idee geht von der wahren Erfaſſung unſrer Selbſtheit im Bewußtſeyn, und zwar in ihrer Beziehung zu der Gottheit aus. Wer ſich denkend ſelbſt ergreift, und ſein Selbſt in ſich, und doch auch zugleich in einem Andern, nemlich in Gott, faßt und findet, dem wird es ſo dunkel und unverſtändlich nicht mehr bleiben, was doch Plato wohl mit ſeinen Ideen gemeint und gewollt habe. Aber freilich! zu dieſem ſein Ich ebenſowohl von Gott unterſcheiden,

1) Trefflich hat Ritter die plat. Ideenlehre behandelt, in ſ. Geſch. d. Phil. 2, S. 266. ff. Nur fließen bei ihm, wie es ſcheint, die Begriffe und die Ideen zu ſehr in Eins zuſammen. Siehe über das Verhältniß der Begriffe zu den Ideen Phaedr. 249. b. Theaet. 186, a. ff. rep. 7, 524. b. ff. Pol. 285. a. ff. Phil. 14. c. ff. — Kant ſah die plat. Ideen mit ariſtoteliſchen Augen an, und beurtheilte ſie daher nicht ganz gerecht. Krit. d. rein. Vern. 2. A. S. 368. 595. 832. Vgl. hierzu Jacobi ſämmtl. Wke 3, S. 357. ff. Zur Annäherung an das Verſtändniß der Ideenlehre Plato's trägt die Berückſichtigung der Keime und Motive nicht wenig bei, aus denen ſich dieſe Lehre bei Plato entwickelte, ja entwickeln mußte. Ein ſpeculatives Motiv hat Ritter hervorgehoben, indem er zeigt, daß die Ideen dem Plato zur Bekämpfung ſeiner Gegner, und zur Conſtruirung des Begriffs der Wiſſenſchaft abſolut unentbehrlich waren. Auch auf ethiſch-pſychologiſche, ja auf rein religiöſe und theologiſche Motive ließe ſich der Urſprung dieſer Lehre bei ihm zurückführen. Gott kann nicht ärmer ſeyn, dachte Plato, als die Menſchenvernunft. Exiſtirt dieſe in einem reichen und herrlichen All der Dinge, und findet ſie dieſes andrerſeits wiederum in ſich, ſo iſt dieß bei Gott gewiß auch und noch viel mehr der Fall. u. ſ. w. Und die Productivität Gottes kann nicht ſchlechter ſeyn, als die des Menſchen. Producirt der Menſch nach Vernunfteinſicht das Beſte, ſo Gott noch viel mehr. Was aber Gottes Vernunft als das Beſte denkt, das iſt mehr als bloßer Gedanke, — es iſt Weſen; und doch iſt es andrerſeits weniger, als handgreiflich Wirkliches, es fällt nicht in die Sinne. u. ſ. w.

als auch es ganz und gar in ihm finden und begreifen, iſt nichts Geringeres erforderlich, als das Bewußtſeyn des Gottes, den die Schrift einen lebendigen Gott nennt. Und mit dieſem befaßt ſich unſer Wiſſen nicht gern, weil es bequemer iſt, mit dem abſtracten Begriff von ihm, als mit ihm ſelbſt umzugehn. Wenn bei uns von Gott die Rede iſt, ſo blickt unſer Geiſtesauge in der Regel nicht auf ihn ſelbſt, ſondern auf den Schattenriß hin, den wir uns von ihm gemacht haben, und meint, wenn es geſehn hat, wie dieſer ausſieht, zur Erkenntniß deſſen gekommen zu ſeyn, was das Wort Gott ſagen will; ja wir ſind ſo ſehr gewohnt, nur an Gott zu denken, ſtatt Gott zu denken, daß wir entweder gar nicht verſtehn, was das für ein Unterſchied ſeyn ſoll, oder die Möglichkeit, Gott zu denken, gänzlich in Abrede ſtellen. In einer ſolchen Denkweiſe exiſtirt nun eben Gott nicht als ein lebendiger Gott, ſondern als ein toder Gedanke. Uebrigens wird es dem achtſamen Leſer wohl ohne ausführliche Nachweiſung in die Augen fallen, daß die platoniſche Lehre von den Ideen, und die chriſtliche Lehre von der Freiheit die nächſten Nachbarn und Freunde ſind. Wie aber die platoniſche Ideenlehre in der Geſchichte der Philoſophie gleichſam als ein Feuer unter der Aſche fortgeglimmt habe, und von Zeit zu Zeit in neuer Form und Färbung wieder hervorgebrochen ſey, und wie ſie namentlich ſtets entweder ganz oder theilweiſe im Gefolge chriſtlicher Weltanſichten und Denkrichtungen gefunden werde, — dieß iſt eine Erſcheinung, welche ein eignes Studium eben ſowohl erfordert als verdient [1]).

1) Es iſt ſchon öfters nachgewieſen worden, daß Plato nicht eigentlich Schöpfer der Ideenlehre ſey. Ihre Wurzeln gehen eben ſo tief, als ihre Zweige weit verbreitet ſind. Auf die *λογγες* in Babylon hat bereits Brucker hingewieſen; vgl. d. ſogenannte Orakel d. Zor. v. 117. (in der biblioth. germ. 8, p. 224.) auf die Fervers der Parſen, Herder, in ſ. älteſten Urkunde u. ſ. w. ſämmtl. Wke, Tüb. 1827. z. Rel. u. Th. 6, S. 233. So auch Ruſt Philoſ. u. Chriſt. S. 231. Noch deutlicher ſchimmert die plat. Ideenlehre aus dem Buddhismus hervor. Siehe *Lassen* gymnosophista etc. 1s Heft, Bonn 1832. 4. Vgl. Schmidt d. Verwandtſchaft d. gnoſt. theoſ. Lehren mit d. Rel. ſyſt. d.

Fünftes Capitel.

Begriffsbeſtimmung des Chriſtlichen überhaupt.

Unſer Blick muß nun zunächſt auf das Chriſtenthum gerichtet ſeyn, und zwar auf das ſein Weſen und ſeine Eigenthümlichkeit bildende Moment deſſelben. Denn wir können das Chriſtliche im Plato nicht beſtimmt erkennen und bezeichnen, wenn wir nicht zuvor erkannt haben, was denn eigentlich das Chriſtliche überhaupt iſt.

Betrachten wir zuvörderſt das Wort genauer, das unſern Hauptbegriff enthält!

Der Ausdruck: das Chriſtliche [1]) iſt, wie ſich auf den erſten Anblick zeigt, ein durch den ſächlichen Artikel ſubſtantivir-

Orients, beſ. des Budd. Leipz. 1827. Das Fort- u. Wiederaufleben dieſer Lehre in d. chriſtl. Philoſophie u. Theologie wurde oben angedeutet, S. 15. 16. Wer ihre Regeneration bei Descartes, Spinoza, Malebranche, Berkeley, Clarke, Moore, Bardili u. a. in der Kürze kennen lernen will, nehme Degerando vergleichende Darſtellung u. ſ. w. zur Hand, 1, S. 93. 204. 326. 354. 370. 578. u. a. Ueber den Zuſammenhang ſeiner Monadologie u. der Ideenlehre Plato's, ſo wie über den Unterſchied jener von dieſer, ſpricht ſich Leibnitz ſelbſt vielfach aus. Die bedeutendſten Stellen: nouv. ess. p. 29. opp. omnia, 2, 2, p. 52. 3, 320. Vgl. *Thomsen* systematis Leibnit. expos. quaed. Hamb. 1834. Ganz platoniſch ſpricht Schelling von den Ideen, in ſ. Phil. u. Rel. S. 28. 29. vom Ich S. 136. ff. u. a. m. Solger nicht minder, in ſ. nachgel. Schriften 1, S. 406. Vgl. auch Schulze in ſ. Encykl. d. phil. Wiſſ. 3. A. §. 116. u. Eiſenlohr Irene, Karlsr. 1831. In neuſter Zeit hat beſonders d. jüngere Fichte die alte Ideenlehre in die chriſtliche Theologie einzuführen geſucht, in ſ. Sätzen zur Vorſchule d. Theol. S. 16. ff. — Die Behauptung Hegels, Ariſtoteles habe die Ideenlehre tiefer verſtanden und durchgebildet, als Plato, mögte ſich ſchwerlich rechtfertigen laſſen. Siehe die Vorr. zu ſ. Encykl. 3. A. S. XXXI. vgl. übrigens Encykl. S. 163. 208. 218. u. Vorr. z. Phänomen. S. LXVIII.

1) Das abstractum τὸ χριστιανόν kennt die alte chriſtliche Kirche meines Wiſſens nicht; wohl aber kommt ὁ χριστιανισμός ſchon frühzeitig vor. Clem. al. strom. 7, p. 503. b. ed. Heins.

tes Eigenſchaftswort. Die Worte dieſer Art, welche die deutſche Sprache, wie die griechiſche ſehr häufig bildet, ſtellen Beſchaffenheiten, die ſonſt nur im Gefolge der Dinge erſcheinen, als ſelbſtſtändig dar, und haben gewöhnlich eine ſchon dem Gefühl ſich ankündigende gewichtige Bedeutſamkeit [1]). Sie faſſen das einzeln und zerſtreut Vorkommende als ein Allgemeines; ſie zielen meiſtentheils auf den Kern und auf den Mittelpunkt, oder, um es chemiſch auszudrücken, auf den Grundſtoff der verſchiedenen Erſcheinungen des Lebens hin, in und an denen ſie als Eigenſchaften ſich bemerkbar machen. Und dieß iſt namentlich bei dem Wort das Chriſtliche der Fall. In ſeiner wahren und tiefen Bedeutſamkeit will dieſes Wort nichts andres faſſen und ausdrücken, als das eigentliche Element und Princip des Chriſtenthums, das Weſentliche, wodurch es iſt, was es iſt, und ſich von allen ähnlichen und es umgebenden Geſtaltungen unterſcheidet.

Freilich kommt das Wort im Sprachgebrauch gar häufig auch in einer andern Bedeutſamkeit vor, als in dieſer. Sehr oft wird es nemlich als ziemlich inhaltleer, mit beinahe blos negativem Sinn gebraucht, und dann hat ſich der Leſer oder Hörer im Grund nichts weiter zu denken, als daß das Chriſtliche ein nicht jüdiſches und nicht heidniſches, übrigens aber unbeſtimmt gelaſſenes Etwas ſey. Eben ſo oft kehrt das Wort die rein hiſtoriſche Seite ſeines Inhalts am meiſten hervor, und bezeichnet dann nicht das dem Chriſtenthum zum Grund Liegende, ſondern

1) „Dieſe Worte drücken die Anſchauung als das Unmittelbare aus.“ Hegel Vorr. z. Phänomen. S. XXIII. — In den deutſchen, wie in den griechiſchen Grammatiken hat dieſe nicht unintereſſante Wortclaſſe nicht immer, wie es ſcheint, die rechte Würdigung gefunden. Die meiſten Grammatiker wiederholen die ſchwerlich zu rechtfertigende Behauptung Viger's: „adject. neutrum sumitur eleganter pro substant. feminino.“ de idiotism. etc. 2 A. p. 59. Matthiä ausf. griech. Gramm. 2 A. 2, S. 555. Becker deutſche Sprachlehre 2, S. 11. Schmitthenner ausführl. deutſche Sprachlehre 1, S. 88. Vgl. dagegen: Adelung deutſche Sprachlehre, (Berl. 1781.) S. 98. 99. u. 233. — Dem achtſamen Leſer wird übrigens die verwandtſchaftliche Beziehung dieſer Sprachform zu der platon. Ideenlehre nicht entgehn.

das von ihm Herrührende und Erzeugte, eine Beſchaffenheit, die ſich ſeit der hiſtoriſchen Exiſtenz des Chriſtenthums auf Erden in dieſer oder jener Sphäre des Lebens hervorgebildet hat. Und da das vom Chriſtenthum Gebildete und Bewirkte, das vor ſeiner Einwirkung Vorhandene in der Regel an edlem Gehalt und Geiſt übertrifft, ſo bedient ſich der Sprachgebrauch unſres Ausdrucks ſehr häufig auch im metaphoriſchen und moraliſchen Sinn, und das Chriſtliche bedeutet dann ſo viel als das Gute und Vortreffliche.

Dieſe verſchiedenen Bedeutungen hat unſer ſubſtantivirter Ausdruck mit dem als Eigenſchafts- und Beſchaffenheitswort exiſtirenden gemein, oder vielmehr, er hat ſie von demſelben. Das Wort chriſtlich iſt in ſeinem adjectiviſchen Gebrauch meiſtens tonlos und ohne beſondre Bedeutſamkeit; in Zuſammenſtellungen wie: die chriſtliche Religion, die chriſtlichen Völker Europa's u. dgl. verweilt das Nachdenken bei dem Eigenſchaftswort ſo gut wie gar nicht, da ihm daſſelbe an und für ſich wenig zu ſagen hat; es iſt dem Begriff des Hauptworts faſt nur als eine negative Beſtimmung beigefügt, etwa wie ein Geländer an einem Weg. Mehr Ton und Nachdruck hat das Wort, ſobald es adverbialiſch gebraucht wird, und dann waltet meiſtentheils die hiſtoriſche Färbung und Beziehung vor; wie oft es im moraliſchen Sinn als Lobſpruch dient, iſt wohl bekannt genug [1]).

Aber die Bildung dieſes Worts hat den Keim noch zu einer andern Bedeutung in daſſelbe gelegt, die ſich in der That auch bei ſeinem adjectiviſchen wie bei ſeinem ſubſtantiviſchen Vorkommen entwickelt hat und ausſpricht. Dieſer Keim liegt in der Sylbe lich, welche häufig den Begriff des Aehnlichſeyns hervorrufen will und ſoll [2]). Und ſo ſoll denn mit den Worten chriſtlich, Chriſtliches, das Chriſtliche — ſehr oft etwas dem Chriſten-

1) Vgl. über die Bedeutung der Worte chriſtlich, Chriſtliches u. ſ. w. Danz Encyklop. (Weim. 1832) S. 281.

2) „lich, von lichen, gleichen." Schmitthenner ausführl. deutſche Sprachlehre 1, S. 208. — „lich drückt eine 1) Aehnlichkeit, 2) eine Möglichkeit, 3) eine Anweſenheit oder Wirklichkeit aus." Adelung a. a. O. S. 65. vgl. Becker a. a. O. S. 87.

thum Analoges, nahe Verwandtes, ja innerlich Gleichartiges bezeichnet werden. Welchen Sinn das Wort im gegenwärtigen, und welchen es im folgenden Capitel habe, iſt wohl ohne Weitres klar, ſo wie denn auch kaum die Verſchiedenheit bemerkt zu werden braucht, die zwiſchen den Ausdrücken: Chriſtliches, und das Chriſtliche ſtatt findet, indem jener auf etwas Einzelnes und mehr Zufälliges, dieſer aber in ſeiner vollen Bedeutſamkeit auf ein Ganzes, Weſentliches und Nothwendiges hindeutet.

Worin, fragen wir alſo jetzt, beſteht nun das Chriſtliche als ſolches? d. h. das Eigenthümliche und Weſentliche des Chriſtenthums?

Zum Leben müſſen wir uns wenden, wenn wir die richtigſte und inhaltreichſte Antwort haben wollen auf dieſe Frage, — nirgends anders hin [1])! Denn Leben und Chriſtenthum ſind zuſammengehörige und von Gott verbundne Dinge, und was Gott zuſammengefügt hat, das ſoll der Menſch nicht ſcheiden! Beide ſind nicht blos für einander, ſondern auch in einander, und keins kann ohne das andre wahrhaft verſtanden werden. Was das Leben ſey, wird nur vom Chriſtenthum aus recht klar erkannt; und was das Chriſtenthum ſey, wird nur demjenigen deutlich, der das Leben und die Beziehung des Chriſtenthums auf das Leben vor Augen hat. Wie viel Irrthümer und Mißverſtändniſſe hätte die Theologie ſich und der Welt

1) „Vita est vocabulum nimis ambiguum!“ werden hierbei Viele mit Vater ausrufen; (physiol. experim. p. 348.) und in der That iſt der Begriff Leben nicht nur ein ſehr weitſchichtiger, ſondern auch ein noch immer ſchwankender, und nur gar zu oft ungenügend beſtimmter Begriff. Siehe Treviranus Biologie 1, S. 16 ff. Indeſſen können die Schwankungen und ſchiefen Faſſungen deſſelben in der Phyſiologie und Naturphiloſophie keinen nachtheiligen Einfluß auf den Gebrauch deſſelben in der gegenwärtigen Unterſuchung haben. Der geneigte Leſer wird ſchwerlich darüber in Zweifel ſeyn können, wohin er denn eigentlich zu blicken habe, wenn er hier auf das Leben gewieſen wird; es iſt nichts andres gemeint, als das Gebiet der aus innern Kräften unter mancherlei Einwirkungen ſich entwickelnden Erſcheinungen, Thätigkeiten, und Beſtrebungen im Menſchendaſeyn; und daß die Hinlenkung des Blicks darauf nicht eine ſubjectiv willkürliche, ſondern eine objectiv nothwendige ſey, wird aus dem Ganzen der Unterſuchung hoffentlich klar genug hervorgehn.

erſpart, wenn ſie die heilige Ehe zwiſchen dem Chriſtenthum und dem Leben nie verkannt noch vergeſſen hätte! Die Bibel, da ſie die Geſchichte des Lebens im tiefſten und umfaſſendſten Sinn des Worts enthält, lernt man nirgends ſo innig verſtehn, als im Leben, und durch daſſelbe; die Bücher und Studirſtuben gewähren faſt immer nur ein anatomiſches Verſtändniß des ſecirten Wortleichnams [1]).

Richten wir daher unſer Augenmerk auf das Leben, und auf das Chriſtenthum; faſſen wir die natürliche Beſchaffenheit von jenem, und die durchgreifende Einwirkung von dieſem auf, um daraus abzunehmen, was denn das Chriſtliche ſey! Denn da, wo das Leben den Einfluß des Chriſtenthums mit herzlichem Verlangen in ſich aufnimmt, da wird es chriſtlich; wo es ſich gleichgültig dagegen verhält, iſt es nicht chriſtlich, wo es ihn von ſich ſtößt, — unchriſtlich. Auf dem freundſchaftlichen Berührungspunkt zwiſchen Leben und Chriſtenthum iſt demnach das Weſen des Chriſtlichen am leichteſten zu erfaſſen; es bietet ſich hier in demjenigen dar, was das Leben als ſein tiefſtes Bedürfniß fühlt, und was das Chriſtenthum dieſem Bedürfniß als die höchſte Befriedigung gewährt.

Was will das Leben? was ſucht und erſtrebt es am innigſten? was fehlt ihm am meiſten? wonach ruft ſein tiefſtes Sehnen?

Alles Leben will Leben ſeyn, d. h. es will nicht blos die abſtracte Exiſtenz haben, ſondern das ſeyn, als was es ſich fühlt, nemlich Leben [2]). Dieß iſt der mächtige Grundtrieb alles Lebens, der ſich als ſeine Kraft zunächſt in einer zwiefachen Richtung und Thätigkeit kund giebt, nemlich anziehend und abſtoßend. Die

1) Göthe erzählt, daß er Schiller's Worte: „und es wallet und ſiedet und brauſet und ziſcht u. ſ. w." am Rheinfall bei Schaffhauſen erſt recht verſtanden habe. Nachgelaſſ. Wke 3, S. 175. Vgl. oben, S. 112.

2) Vgl. zu dieſem Abſchnitt Treviranus Biologie, 1, S. 15. ff. Blumenbach über d. Bildungstrieb 3 A. S. 14. ff. Schelling über das Leben Landsh. 1806. u. a. m. — Stark das Leben u. deſſen höchſte Zwecke u. ſ. w. (Jen. 1817. 18. 2 Thle) lernte ich erſt während des Druckes gegenwärtiger Bogen kennen. Mit Vergnügen fand ich darin denſelben Ausgangspunkt der Unterſuchung, und faſt mit denſelben Worten bezeichnet, 2, S. 10.

Lebenskraft zieht alles an ſich heran, wodurch ſie ſich geſtärkt, gehoben und gefördert fühlt, und ſtößt alles Hemmende und Beeinträchtigende von ſich ab. Das Leben ſtrebt nach voller Entfaltung und ungehemmter Bewegung ſeiner ſelbſt, es will ſein Inneres ganz äußern, oder ſeine ideelle Peripherie von ſeinem Centrum aus ganz erfüllen. Erſtarrung und verkümmerte, oder gänzlich unterdrückte Entwickelung laſſen das Leben nicht Leben ſeyn, und werden von ihm als Unheil ſchmerzlich empfunden. Hier zeigt ſich nun ſchon, da der Grund aller Lebensthätigkeit als Kraft zu faſſen iſt, daß das Chriſtenthum ſeinem Weſen nach ebenfalls Kraft ſeyn muß, ſonſt könnte es nicht, was es doch ſeyn ſoll, etwas dem Leben Verwandtes und Angemeſſenes ſeyn.

Ueberall, wo das Leben ſeinen Willen durchſetzt, und ſich in ſeiner erfüllten Sphäre ungehemmt bewegt, ſtellt es ſich mit dem Ausdruck des Wohlgefühls dar, und bringt den Eindruck der Schönheit hervor. Dieß iſt im großen Ganzen beim Naturleben offenbar der Fall. In der Natur iſt unverwelkliche kräftige Fülle und Friſche des Lebens. Das Verkümmerte erſcheint in ihr nicht blos nur als etwas Einzelnes, ſondern auch — und das iſt die Hauptſache — in der Regel nur als etwas Peripheriſches, als etwas, das nicht aus einem Kraftmangel im Kern des Lebens, ſondern aus ungünſtigen Conflicten und Einwirkungen am Umkreis deſſelben herrührt; das Naturleben iſt kerngeſund, und folglich innerlich ſchuldlos an ſeiner zuweilen äußerlichen Unanſehnlichkeit, wie ſich deutlich genug daraus ergiebt, daß die Natur, ſelbſt unter den ungünſtigſten Bedingungen, immer doch ein ſolches Leben hervorzubringen und herauszubilden weiß, wie es unter den gegebnen Umſtänden möglich und bildbar iſt.

Wir müſſen alſo die Natur mangellos nennen; ſie hat alles, was ſie, um lebensvolle Natur zu ſeyn, haben muß[1]), und es iſt kein Grund zu der Beſorgniß vorhanden, daß ihr dieſes irgend einmal abhanden kommen könne; es fehlt ihr nichts, worauf ſie,

1) Dieß iſt freilich nur relativ, nicht abſolut wahr; auch die Natur bedarf zu ihrer wahrhaften Herrlichkeit einer gewiſſen Theilnahme an der Erlöſung. Röm. 8, 19.

als auf ein anderswoher Kommendes warten müßte, ehe ſie zur Hervorbildung der ganzen Herrlichkeit ihres Lebens gelangen könnte. So weit wir ſie haben kennen lernen, erſcheint ſie vielmehr als die durchaus realiſirte Idee ihrer ſelbſt, ſie macht durchaus den eben ſo mächtigen als wohlthuenden Eindruck auf uns, daß alles in ihr mögliche Leben auch wirklich geworden, nicht der geringſte Stoff zu Lebenszwecken unverwendet geblieben ſey und bleibe. Und wie ſie räumlich als die Allbelebende, ſo tritt ſie zeitlich als die ewig ſich verjüngende hervor; in ihrem ganzen Thun und Weſen ſpricht ſie das Gefühl der Unverwüſtlichkeit ihres Lebens aus; ihr ganzes Verfahren hat immer einen reſoluten Charakter, gleichſam als wüßte ſie, daß ihr unerſchöpfliche Mittel und Kräfte zu Gebote ſtehn. Welch' einen Reichthum von Reſtaurationskraft offenbart und bethätigt ſie! und nicht bloß im großen Ganzen, ſondern auch im Einzelnen! welch' eine Mannichfaltigkeit von Schutz- und Trutzmitteln ſetzt ſie, allem Bedrohlichen gegenüber, ſogleich in Bewegung! Allem Verwundenden arbeitet ſogleich eine heilende Thätigkeit von innen heraus entgegen; mit Perlen füllt das Muſchelthier die verletzte Behauſung, mit Gangmaſſe und Erzen das Gebirge ſeine Berſtungen und Klüfte aus [1]).

Daher iſt denn auch Freude der Grundton des Naturconcertes, weil dem Lebenstrieb der Natur ſeine volle Befriedigung zu Theil wird. Die Schöpfung jauchzt in der Kraft ihres Erhalters.

Mit dem Menſchenleben verhält ſich's aber, wie es ſcheint, gar nicht anders; jauchzendes Kraftgefühl quillt aus ſeiner Bruſt, und ſein Angeſicht ſtrahlt von unvertilgbarer Heiterkeit und Friſche. Das fröhlich bewegte Bild des menſchlichen Lebens, mit dem unendlichen Reichthum ſeiner Gaben, Genüſſe, Thaten, Kräfte, Richtungen und Geſtaltungen, — kann es einen andern, als einen erfreuenden Eindruck machen auf den unbefangenen Beſchauer? Trägt es ein andres Gepräge an ſich, als das der Schönheit und des Wohlgefühls, das jeder vollkommnen Entwickelung aufgedrückt iſt, und daher auch für eine ſolche zeugt? Und

1) Siehe beſonders Treviranus a. a. O. 3, S. 488. ff.

könnte auch wohl der ſchöpferiſche Wille das Leben ſo gebildet haben, daß er eine zu ſeiner vollen Entwickelung unentbehrliche Kraft und Anlage vergeſſen hätte, die er dann ſpäter hätte hinzufügen müſſen, wie das Poſtſcript an einen Brief? Das iſt unmöglich! Wie alſo auch immer das Verhältniß des Chriſtenthums zur Welt gedacht werden mag, gewiß iſt, daß es nicht als das eines Nachtrags zur Schöpfung gedacht werden darf; was auch immer das Chriſtenthum dem Leben ſoll, es kann nicht dazu dienen, eine urſprüngliche Lücke deſſelben auszufüllen.

Augenſcheinlich iſt vielmehr das Menſchenleben, wie das Naturleben ſo organiſirt, daß alle in ihm vorhandnen Anlagen zum Aufblühen kommen wollen und können; und es hat eben ſowohl die fördernden Bedingungen in ſich, welche die ſchlummernden Keime wecken und hervorlocken, als ihm auch die ſchützenden Mächte und Mittel zu Gebote ſtehn, welche ſein vielfach bedrohtes Wohl zu ſchirmen und zu wahren ſtets befliſſen ſind. Von welcher Seite her käme eine Bedrängniß an das Leben heran, nach welcher hin es nicht abwehrende und überwindende, oder lindernde und beſänftigende Mittel hinzuſenden wüßte? Auf welcher Stufe ſeiner Entfaltung könnte es nicht alles das aus ſich hervorbilden und ſich verſchaffen, was es erlangen und hervorbilden muß, um die auf dieſer Stufe erforderliche Vollendung und Befriedigung zu zeigen? Alle ſeine leiblichen und geiſtigen Bedürfniſſe ſind eben ſo viel von ihm ſelbſt ausgeſtellte Wechſel, die es, ſobald ſie nur zur rechten Zeit und gehörigen Ortes producirt werden, zu honoriren nie verfehlt. Dem Leib wächſt immer ſeine Nahrung und ſeine Decke; Wunden und Krankheiten ziehen den heilenden Balſam von fern herbei; die Sinne treffen überall, was zu ihrer Schärfung oder Ergötzung dient; der Phantaſie mangelt es nirgends an erregender Fülle der Bilder, dem Kunſttrieb bietet ſich allerwärts zu verarbeitender Stoff, dem Geſelligkeitstrieb Verkehr und Umgang dar, über jeden dunklen Schmerz wölbt die Hoffnung ihren hellen Friedensbogen, das Herz findet überall ſeine Liebe, und der Geiſt ſeine Welt der Gedanken.

Wie eine reichlich ausgeſtattete Braut mit unverwelklich fri-

schem Reiz geschmückt, stellt sich, im großen Ganzen aufgefaßt, das menschliche Leben von seiner liebenswürdigen Seite dar, und es ist kein Dogma so einleuchtend und so allgemein beliebt, als das von der Allgenugsamkeit des Lebens zu seiner vollen Würde und Glückseligkeit. Es ist das Dogma der Welt, und ihrer wohlgemuthen Kinder.

Allerdings nimmt sich das Leben, vom Standpunkt seiner fröhlichen Gefühle aus betrachtet, ganz vortrefflich aus, und was sonst als das Höchste und Schwerste bezeichnet wird, die heitre Seelenruhe, die von den heiligen Höhen der Versöhnung stammt, liegt hier, wie es scheint ganz nahe, und ist mit leichter Mühe zu erreichen. Sie ist erreicht, sobald man im Vergleich mit dem großen Ganzen, das Bißchen Schurkerei und Elend in der Welt nicht hoch anschlägt. Und man wird dieß um so weniger thun, je mehr man sich durch verständige Ueberlegung der Sache bewogen fühlt, das Elend als die nothwendige Schattenparthie im Gemälde [1]), die Schlechtigkeit aber als den unvermeidlichen Auswuchs der schwachen sinnlichen Natur des Menschen anzusehn und zu ertragen. Man darf sich also nur das Klagen und das Weinerlichseyn abgewöhnen, um sich mit der Welt und ihren Widerwärtigkeiten sogleich versöhnt zu fühlen; denn durch das Erste macht man sich der Welt, und durch das Zweite sich die Widerwärtigkeiten derselben unerträglich.

Aber die Schrift sagt: „wehe denen, die da sprechen: Friede! und ist doch kein Friede!" (Jer. 6, 14. 1 Thess. 5, 3.) — Das Leben enthüllt der aufmerksamen Betrachtung noch eine ganz andre Seite, als die der heitern Liebenswürdigkeit.

Wenn Blaubart zur Hochzeit ging, stellte er sich im bezaubernden Glanz seines ritterlichen Adels dar, und die Schöne, die er heimführte, sah ihr Leben auf seinem herrlichen Schloß für das glücklichste auf Erden an. Wenn sie aber dem unwiderstehlichen Zug ihres Innern folgend, die geheime verhängnißvolle Kammer betrat, und die zerstückten Frauenleichen an der Wand in dem geronnenen Blut am Boden sich spiegeln sah, und wenn sie nun

1) Vgl. Grundsätze der Philalethen, Kiel 1830, S. 13.

von der entsetzlichen Gewißheit, in Kurzem demselben Schicksal zu verfallen, blitzschnell und fest sich ergriffen fühlte, — da schrak sie fürchterlich zusammen, und der verrätherische Schlüssel entsank den bebenden Händen.

Es würde wohl Manchen ein ähnliches Entsetzen befallen, wenn er mitten aus seinem Frohgefühl des Lebens heraus, plötzlich in die Marter- und Leichenkammer desselben versetzt würde, die freilich nicht voran und immer offen steht, sondern für gewöhnlich verborgen und verschlossen ist; weßhalb denn ihr Daseyn von so Vielen nie geahnt und entdeckt wird, die, wie die Vöglein in den Lüften, das sinnlich heitre Leben in ungestörter Behaglichkeit verzwitschern.

Das Menschenleben offenbart bei genauer Beobachtung an nicht wenig Stellen eine Schauder erregende Häßlichkeit. Und diese Häßlichkeit ist nichts weniger als eine flüchtige Verzerrung seiner Züge durch ein unglückliches Ohngefähr, sondern vielmehr eine durch allen Firniß immer wieder durchschlagende Beschaffenheit seines Innern. Die Natur, statt die Anmuth und Schönheit, die sie schon auf der Stufe des Pflanzenlebens an den Tag legt, im Menschenleben, das doch auf einer höhern Stufe steht, sofort zu steigern, fällt vielmehr hier in eine alles Schönheitsgefühl empörende Tiefe zurück, sobald sie in ihrer Entwickelung rein sich selbst überlassen bleibt, und sich ganz unverstellt und unverkünstelt giebt. Unstreitig hat das Menschenleben die Anlage und den Trieb, nicht blos den thierischen, sondern auch den höhern, rein menschlichen Charakter zu entfalten und herauszubilden [1]); das aber, was die menschliche Natur blos aus sich selbst, ohne höhere Einwirkung, stets zuerst, und am kräftigsten entwickelt, ist offenbar nicht das Menschliche, sondern das Thierische; und da nun, einem Naturgesetz zu Folge, jede einseitige Entwickelung nie ohne verderblichen und verschlechternden Einfluß auf das Ganze sowohl, wie auf die entwickelte Seite selbst bleibt, so erhält sich

1) vgl. hier besonders Herder Ideen z. Philos. d. Gesch. d. Menschheit, in s. sämmtl. Wkn, z. Philos. u. Gesch. Tüb. 1827. 4, S. 124. ff. 184. ff.

auch das Thierische im Menschenleben, das hier mit einem Höheren zusammen und demselben dienstbar seyn soll, nicht in seinem rein natürlichen Charakter, sondern sinkt, so lange ihm die bessere dazu gehörige Hälfte fehlt, unter die Entwickelungsform des Thierischen herab, und wird bestialisch. Nichts ist dem unerweckten rohen Menschenleben leichter und lieber, als bestialisch zu seyn, und bestialisch sich zu freuen [1]).

Die lebendigen Belege zu dem Gesagten liefern Brasiliens Urwälder, und die Inseln der Südsee in peinlich drückender Wahrheit [2]). Welch ein Abstand zwischen den lichtstrahlenden Baumblüthen in jenen Wäldern, und den grinsenden, nur von Gefräßigkeit in Spannung gesetzten Botokudengesichtern und Gestalten! — Und noch weit abstoßender als in ihnen stellt sich die reine rohe Menschennatur in vielen andern wilden Völkern dar. Wir dürfen nur an die in Gestank und Stumpfsinn hinbrütenden Neuholländer denken, und etwa die schmutzigen Löcher, die sie bewohnen, mit den durch Baumblätter niedlich austapezierten Nestern jener ostindischen Vögel vergleichen, die sich einen Leuchtkäfer zum Kronleuchter für die Nacht einzutragen pflegen. In den Leibern der Neuseeländer und der nordamerikanischen Wilden gewährt die Menschengestalt zwar einen ganz andern, ja sogar nicht selten einen höchst befriedigenden Anblick; bei jenen wie bei

1) „Uns ist ganz kannibalisch wohl
Als wie fünfhundert Säuen."
— — — — —
„Gieb nur erst Acht, die Bestialität
Wird sich gar herrlich offenbaren. u. s. w."

Göthe's Faust. (sämmtl. Wke 12, S. 115.) — Daß der Begriff des Bestialischen, wegen seines ethischen Accentes, eigentlich nur auf ein gewisses Verhalten der Menschen, nicht auf das Thierleben anwendbar sey, ist ohne Weitres klar.

2) Siehe die Schilderung der Botokuden u. Puri's in der Reise des Prinzen Maximilian v. Neuwied nach Brasilien, Frkf. a. M. 1820. 21. besonders im 2ten Bd. Vgl. den Bilderatlas zu der Reise von Spix u. Martius, tab. 4 — 7. — Ueber die Neuseeländer vgl. d'Urville Reise um die Welt, im Auszug in Bran's Misc. 1833. 1. u. 2.; besonders aber den interessanten Bericht eines Europäers, der längere Zeit unter ihnen lebte, im Ausland, Aug. 1832. nr. 239. ff.

dieſen zeigt ſie ſchöngeformte Körper, von Kraft und anmuthiger Gewandtheit durchdrungen und belebt; aber mit der Hervorbildung dieſer körperlichen Schönheit iſt das empörend Häßliche ihrer thieriſchen Rohheit keineswegs etwa verſchwunden; es tritt im Gegentheil nur deſto greller, und für das Gefühl verletzender hervor. Dort ſehen wir die hohen Heldengeſtalten des Nachts umherſchleichen, um durch das erſte beſte Menſchenwild, das ihnen ſchußrecht kommt, ihr wüthendes Gelüſte nach Menſchenfleiſch zu ſtillen; hier verſammelt ſich der ganze Stamm zu einem ergötzlichen Blutfeſt, an welchem ein an den Pfahl gebundner Kriegsgefangner langſam zu Tode gemartert, und jeder ſeiner Schmerzenslaute mit einem hölliſchen Jubelgeſchrei begleitet wird [1]). Wir können uns wohl die traurige Umfrage von Land zu Land nach dergleichen beſtialiſchen Lebenserſcheinungen erſparen; wir brauchen wohl weder das Tollmorden, von welchem die Malaien nicht ſelten ergriffen werden, noch die Menſchenſchlachtereien, die bei keinem Feſt der Aſhantees [2]) fehlen, noch die Gewohnheiten der Eingebornen von Java zu beſchreiben [3]), die ihre abgelebten zerſtückelten Eltern im Wald, und ihre Verbrecher in voller Gemeindeverſammlung gliedweiſe bei lebendigem Leibe verſchmauſen, — um das Durchgreifende eines Grauen erregenden Zugs im Leben einleuchtender zu machen; wir wollen nicht etwa, zur beſſern Erreichung dieſes Zweckes, die altdeutſchen Wälder durchſtreifen [4]), und dem fürchterlichen Urſprung jener alten Redensart zuſehn: „Duck unter, die Welt iſt dir gram!" — wir wollen in die Folterkammern und Burgverließe des Mittelalters nicht eindringen, und bei den Pfählungen und Zerfleiſchungen der ſtrafenden Gerechtigkeit in jenen Zeiten nicht

1) Siehe Ross *Cox* the Columb. river. Lond. 1831. 2 Bde. Vgl. Ausland Jun. 1833. nr. 172.

2) Siehe Wimmer neuſtes Gemälde von Afrika, Wien 1832, 2 Bde.

3) Siehe *Anderson* mission to the east coast of Sumatra, Edimb. 1826.

4) Vgl. über die Grauſamkeiten der alten Sachſen, Mone Geſch. des Heidenth. ꝛc. 2, S. 58.

verweilen [1]); wir wollen die unzähligen Berichte von den unzähligen Grauſamkeiten orientaliſcher Despoten ungeleſen laſſen, und unſre Augen von dem entſetzlichen Vergnügen des eigenhändigen Kopfabſchlagens oder Augenausreißens wegwenden, welches ſich z. B. der berüchtigte Djezzar Paſcha von Akre beim Frühſtück zu machen pflegte [2]); genug das überall Vorhandenſeyn einer grundhäßlichen Seite im Menſchenleben iſt eine nicht zu bezweifelnde, durch Geſchichte und Erfahrung längſt feſtgeſtellte Thatſache, die wir durch Anhäufung von Beiſpielen nicht erſt zu erhärten brauchen. Das Leben der geiſtig hochſtehenden Völker iſt nicht etwa von dieſer Bösartigkeit frei, es weiß ſie nur beſſer zu verbergen; und für die durchgängige Anweſenheit derſelben, und für ihr feſtes und tiefes Verwachſenſeyn mit der ganzen Geſchichte der menſchlichen Entwickelung, legt gerade dieſes Leben das lauteſte und ſtärkſte Zeugniß ab, indem es nicht verhehlen kann, daß ſie mit der zunehmenden Intelligenz und Feinheit des Lebens nicht nur nicht verſchwindet, ſondern im Gegentheil nur gar zu häufig greuelhafter und empörender wird, als ſie vorher war. Wer ſich davon überzeugen will, darf nur die Biographien der römiſchen Kaiſer und Kaiſerinnen [3]), oder die franzöſiſchen Memoiren aus den letzten Jahrhunderten [4]) zur Hand

---

1) Man denke nur z. B. an die ſchaudervolle Hinrichtung Grumbach's u. Brücks, im J. 1567. Menzel neuere Geſch. d. Deutſch. 4, S. 353. ff.

2) Djezzar d. i. Kehlabſchneider, Henker. Sein eigentlicher Name war Ahmad. Siehe Bran Misc. 1832. Bd. 71, S. 49. ff. vgl. hierzu was v. Hammer in ſ. Geſch. d. osman. Reichs v. Woiwoden Vlad mit dem Beinamen Teufel erzählt: 2, S. 60. ff. Will man von Grauſamkeiten, die ins Gigantiſche gehn, einen Begriff bekommen, ſo leſe man Plath Geſch. des öſtl. Aſien. Gött. 1830. 2 Bde. Die Greuel des 30jähr. Kriegs ſtehen ihnen übrigens nicht viel nach. v. Raumer Geſch. Eur. ſeit d. 3 letzt. Jahrh. 3, S. 516. ff. 601. ff. u. a. m.

3) Suet. Tib. 43. ff. Cal. 32. ff. Ner. 33. ff. Dom. 10. ff. vgl. über Tib. u. Ner. Hofmeiſter d. Weltanſchauung des Tac. S. 135. ff.

4) z. B. mémoires du comte A. de *Tilly* pour servir à l'hist. des moeurs de la fin du 18 siècle. Par. 1828. 3 Bde. Beſonders aber mém. du duc de St. *Simon*. nouv. ed. Par. 1829. 20 Bde.

nehmen, oder auch nur den Schilderungen des Lebens in den Hauptstädten von Europa einige Aufmerksamkeit schenken; wer sich überzeugen will, wie die geistig erleuchteten Europäer jene nordamerikanischen Wilden an raffinirter Grausamkeit zu übertreffen wissen, darf nur die Geschichte der Greuelthaten durchblättern, welche sich die reichen Pflanzer noch im vorigen Jahrhundert in Ost- wie in Westindien theils gegen ihre Sklaven, theils gegen die Eingebornen erlaubten, oder sich die unlängst bekannt gemachten Acten vorlegen lassen von dem 300jährigen Verfahren der Spanier in Südamerika [1]); wer die Bestialität auf ihrem Gipfel bei einem Volke kennen lernen will, das sich der höchsten Intelligenz und der feinsten Lebensweise nicht mit Unrecht rühmt, darf sich nur die Blutscenen der französischen Revolution vergegenwärtigen; aber nicht jene Schlächterbanden der Septembertage, und jene Pöbelrotten, die das Herz der Prinzessin Lamballe zerbissen und zerfleischten, geben den wahren Begriff davon, sondern jene vornehmen Herrn und Damen, die an den abscheulichsten Wollüsten und Mordthaten das höchste Vergnügen fanden, und dabei stets im öffentlichen wie im geselligen Leben ihre Geistesbildung auf die glänzendste Weise an den Tag zu legen suchten [2]); und wer sich selbst oder Andre gern überreden mögte, die schauderhafte Höhe, bis zu welcher die Rohheit damals in Frankreich stieg, habe lediglich ihren Grund in den bis auf's Aeußerste erhitzten Leidenschaften gehabt, dem können Beichtväter, Aerzte und Richter klärlich darthun, daß die empörendste Unmenschlichkeit nur gar zu oft mit dem gebildetsten Verstand und der gleichmäßigsten Gemüthsruhe sich auf das Schönste zu vertragen weiß [3]), — nicht blos in rauhen Männerseelen,

1) Empörendere Greuel sind kaum jemals irgendwo verübt worden, als in den südamerikan. Colonien von Spanien. Siehe *Juan* u. *Ulloa* noticias secretas de Am. etc. Lond. 1826. 2 Bde. fol. vgl. d. Leben v. Barthol. de las *Casas*, in Illgen Zeitschr. f. hist. Theol. 1834. IV, 1.

2) Siehe *Desodoard* Gesch. d. franz. Revol. (deutsch, Züll. 1797,) 2, S. 258. u. a. m.

3) Siehe v. Feuerbach actenmäß. Darstellung merkw. Verbrechen, 1r Bd. Gieß. 1828.

ſondern auch in zarten Frauenherzen, wie wir an den der Zerreißung des unglücklichen Damiens im reichſten Schmuck beiwohnenden Hofdamen Ludwig des 15ten ſehn, die blos die herrlichen Pferde zu bedauern fanden, weil ſie ihr ſchreckliches Geſchäft nicht ohne die größten Anſtrengungen zu vollbringen vermogten, — ſo wie nicht minder an jener Ungarin von hohem Adel, die zur Erhaltung ihrer ſchönen Haut ſich mit dem Blute eigenhändig gemordeter junger Mädchen wuſch [1]) u. a. m. u. a. m. Keine Zunge, keine Feder iſt im Stande, die Züge des abſcheulichſten Kannibalismus im Menſchenleben zu zählen und vollſtändig aufzuführen, und es iſt, wie ſchon erinnert wurde, ein Glück, daß die wenigſten den Wenigſten augenfällig werden, und daß, wenn es geſchieht, entweder ein das Schreckliche ſchnell vergeſſender Leichtſinn [2]), oder eine gewiſſe, die Seele wie ein Futteral umgebende Apathie, die Macht des entſetzlichen Eindrucks ſchwächt, der ein zartfühlendes Gemüth zermalmen müßte, wenn er es mit ſeiner vollen Stärke träfe.

Wohlgeſinnte Menſchenfreunde [3]), oder leidenſchaftliche

1) Schubert Geſch. d. menſchl. Seele (1 A.) 2, S. 507. vgl. Wagner Beiträge z. philoſ. Anthrop. 2, S. 268.

2) Man denke an die bals à la victime während der franz. Revolution, die nur von den nächſten Angehörigen der Guillotinirten in tiefer Trauer beſucht wurden! *Mercier* nouv. tablean de Paris 3, p. 20. 129. ff.

3) Auf die Frage wahrhaft gefühlvoller Seelen: ob, und wozu es denn aber nur nöthig ſey, ſeine Empfindungen durch Anhören oder Leſen von ſolchen Abſcheulichkeiten, wie die erwähnten, zu martern und zu zerreißen, mag vorläufig der fromme Pascal antworten: il est dangereux, de trop faire voir à l'homme combien il est égal aux bêtes, sans lui montrer sa grandeur. Il est encore plus dangereux, de lui faire trop voir sa grandeur sans sa bassesse. — Mais il est très avantageux, de lui représenter l'un et l'autre. — pensées, Par. 1679. p. 128. Es wird ſich im Verlauf der Unterſuchung wohl zeigen, daß beiden Seiten des Menſchenlebens, der haſſenswerthen wie der ehrwürdigen, die gleiche Gerechtigkeit widerfahren iſt, und daß die Würde des Menſchen durch Betrachtung des Entſetzlichen, deſſen er fähig iſt, nicht nur nichts an ihrem wahren Werth verliert, ſondern vielmehr gewinnt. L'homme est si grand, que sa grandeur paroit même en ce qu'il se connoit misérable. *Pasc.* a. a. O. S. 126. vgl. S. 31. ff.

Verehrer des Glaubens an die Vollkommenheit des Lebens werden nun vielleicht denken, es ſey nichts leichter, als das Gewicht dieſer Andeutungen zu entkräften, und des Lebens bedrohte Ehre und Reputation zu retten. Man brauche nur zu dieſem Zweck jenen häßlichen Zügen eben ſo viel, oder noch mehr ſchöne und edle Züge gegenüberzuſtellen, und eine lange Gallerie von dergleichen in geringer Zeit aus allen Ländern und Völkern zuſammenzubringen, ſey nicht mit der geringſten Schwierigkeit verbunden.

Ein ſolches Beginnen würde nun zwar allenfalls für die Güte ihres Herzens, nicht aber für die ihres Verſtandes ſprechen. Denn ſie würden durch eine Entgegnung dieſer Art gar nichts beweiſen, als daß ſie nicht begriffen hätten, wovon hier eigentlich die Rede ſey, und worauf es hauptſächlich ankomme. Das Daſeyn einer ſchönen, erfreuenden und einnehmenden Seite des Menſchenlebens iſt ſo wenig geleugnet worden, daß ſie vielmehr als die am meiſten in die Augen fallende Hauptfaçade deſſelben bezeichnet worden iſt. Aber ob das Leben nur dieſe eine, und gar keine andre Seite habe, ob es durch und durch ſo vortrefflich ſey, wie es ſich von einer gewiſſen Höhe aus geſehn darſtellt, und ob ſeine Entwickelung in jeder Hinſicht ganz von ſich ſelbſt ſo vollkommen vor ſich geht, daß es nichts zu wünſchen übrig läßt, — darauf kommt es hauptſächlich an, — und wer mögte ſich denn wohl getrauen, im Angeſicht von Thatſachen, wie die angegebnen, das alles kühnlich zu bejahen? Was wollen denn die Wohlgeſinnten und Wohlgemuthen mit ihrer Beiſpielſammlung herrlicher Thaten und Geſinnungen? Daß nicht blos Schlechtes, ſondern auch Gutes in Fülle vorhanden ſey und geſchehe auf Erden, wollen ſie damit beweiſen? Aber daran zweifelt ja gar Niemand. Das braucht alſo auch gar nicht bewieſen zu werden. Humanität hat und zeigt das Leben; das iſt gar keine Frage; aber woher und wodurch hat es dieſelbe? Das muß in Frage und Unterſuchung kommen. Iſt die Humanität ein reines Naturprodukt des Menſchenlebens? übertrifft das Menſchenleben in ſeinem rein natürlichen Zuſtand die anmuth-

reiche Pflanzenwelt wirklich an lieblicher Schönheit, wie es doch eigentlich seyn müßte, da das Menschenleben ein höheres Naturgebilde ist, als die Pflanzenwelt? kommt die Humanität, da sie doch als Charakter des Geschlechts betrachtet werden muß [1]), nicht blos an einzelnen Stellen und in einzelnen Aeußerungen, sondern überall im ganzen Leben so ungehemmt und unverkümmert zur Herausbildung, wie sich im Thierleben die Wildheit als Charakter der Raubthiere, und die Gelassenheit als Charakter der Lämmer entfaltet? ist die Bestialität im Menschenleben, die doch neben der Humanität unleugbar vorhanden ist, etwas eben so von Gott gewolltes, wie es ohne Zweifel die Humanität ist? kann man sagen, der Blutdurst gehört so wesentlich und unentbehrlich zum Ganzen des menschlichen Lebens, als zur Natur und Existenz der Löwen und Tiger? und würde demnach die Menschheit aufhören Menschheit zu seyn, wenn sie den Blutdurst ganz und gar verlöre, so gewiß, als Tiger und Löwen ohne ihn keine Tiger und Löwen mehr wären? sind die zahllosen Blutflecken, die das Leben überall an sich trägt, für gar nichts weiter anzusehn, als für Sommerflecken an einzelnen Stellen der Oberhaut, die bei dem wohlgefälligen Anblick, den das Ganze darbietet, von gar keinem Belang und Gewicht sind? hat der ganze innere Proceß des Lebens stets und durchgehends einen normalen Verlauf? sind nirgends krankhafte Anlagen vorhanden, treten nirgends Stockungen und Hemmungen ein? weiß der innere Organismus des Lebens von gar keiner überstrotzenden Fülle auf der einen Seite, die mit einem überhandnehmenden Siechthum auf der andern nothwendig verbunden ist? — — das sind die Fragen, die auf dem Punkt, bis zu welchem die Untersuchung jetzt gelangt ist, als die entscheidenden vorliegen; und daß diese Fragen insgesammt mit einem entschiednen Nein beantwortet werden müssen, das kann doch einem reiflich Erwägenden unmöglich zweifelhaft erscheinen!

1) vgl. Herder Ideen z. Philos. d. Gesch. d. Menschh. in s. sämmtl. Werken, z. Phil. u. Gesch. 4, S. 184. Kant Anthropol. 2 A. S. 329. Fichte d. Bestimmung des Menschen S. 231. ff.

So gewiß, als das Naturleben das wirklich iſt, was es ſeyn will und ſoll, ſo gewiß iſt es das Menſchenleben auf ſeiner rein natürlichen Entwickelungsſtufe nicht; ſo gewiß als jenes ſeinen Begriff des Pflanzen- und Thierlebens in freudiger Entwickelung ungezwungen erreicht und die Sphäre deſſelben vollkommen ausfüllt, ſo gewiß bleibt dieſes hinter ſeinem Begriff eines wahren Menſchenlebens entweder weit zurück, oder nähert ſich ihm nur mit Mühe und Anſtrengung allmählig, und füllt ſeine Sphäre in der Regel nicht bis zur Hälfte mit ächtem Gehalt aus; ſo gewiß als das Schöne und in ſeiner Art Vollendete dort im großen Ganzen und überall hervortritt, ſo gewiß erſcheint es hier nur im Einzelnen und hin und wieder; ſo gewiß als jenes in ſeinem Innerſten geſund und unverdorben iſt, ſo gewiß iſt dieſes in ſeinem Inneren ſiech und ſchwach, da es gerade ſeine weſentlichſte Form und Seite theils ganz unentwickelt läßt, theils nur ſo kümmerlich entfaltet, daß ſie von der ſinnlich-thieriſchen Seite an innerer Stärke und äußerer Anſehnlichkeit bei Weitem überwogen wird; und ſo gewiß, als der lebendige Gott nur Leben wollen und ſchaffen kann, ſo gewiß kann er an der heilloſen Erſtorbenheit nicht Schuld ſeyn [1]), in welche die höheren Richtungen und die edlen Kräfte des gottentfremdeten Menſchenlebens verſunken ſind. Und wie tief dieſe Verſunkenheit, wie groß die Macht des im Menſchenleben einheimiſch gewordenen Unheils ſeyn muß, geht aus der Erfolgloſigkeit ſo vieler und ſo anhaltender Bemühungen, das Leben zu beſſern und zu heben, deutlich genug hervor. Arbeiten nicht tauſende von philanthropiſchen, politiſchen, intellectuellen und moraliſchen Hebelkräften ſeit Jahrtauſenden an der Erhebung des Menſchenlebens zu ſeiner wahren Würde? Und — in welchem Verhältniß ſteht doch der Erfolg zu ihrer raſtloſen Thätigkeit?!

1) Die chriſtliche Kirche hat, wie der Platonismus, den Gedanken einer Schuld am Böſen von Seiten Gottes, ſtets und energiſch fern zu halten geſucht. Confess. aug. XIX. *Buddeus* institt. theol. dogm. (Frankf. 1741.) p. 559. Haſe Hutt. rediv. 2. A. S. 223. u. a. m. Vgl. Plat. rep. 2, 379. c. 10, 617. e.

Wer sich den Abstand zwischen der freudig vollen Entwickelung des Schönen im Naturleben, und seiner kümmerlichen und grämlichen Entwickelung im höheren Menschenleben an einem einzelnen Beispiel recht einleuchtend machen will, der braucht nur einen Blüthenbaum in seiner Pracht mit der menschlichen Pflichtthätigkeit zu vergleichen. Dort, welcher Reichthum an Lichtgebilden! hier, welche Armuth! Dort, welches strebende, drängende Hervorquellen zahlloser Knospen nach allen Seiten hin; hier, wie wenig magre und verdrossene, der inneren Unlust abgezwungne Tugendübungen, wie unzählig viel halbe und ganze Pflichtversäumnisse und Verletzungen! Was hier im Menschenleben in so fröhlicher Frische und Saftfülle prangt, wie die Bäume im Frühling, ist nicht der sittliche, sondern der sinnlich-animalische Theil seines Wesens. Nun kann es aber keinen Augenblick bezweifelt werden, daß das sittlich Schöne in eben so freudiger ungezwungner Fülle aus dem Menschenleben herausblühen könnte und sollte, wie der Lichttrieb aus den Bäumen; denn die sittlichen Kräfte und Anlagen können ursprünglich nicht schlechter und untüchtiger seyn, als die sinnlichen; sind sie also, wie der Augenschein lehrt, jetzt welker und mattherziger als diese, so muß dieß als ein nicht von Gott geschaffenes, sondern ohne seine Schuld entstandnes Unheil betrachtet und begriffen werden.

Soll sich aber der wesentliche Unterschied zwischen den beiden großen Lebensgebieten, die wir Naturgeschichte und Weltgeschichte nennen, noch bestimmter herausstellen, soll die ursprüngliche Anlage der Weltgeschichte zu einer die Naturgeschichte weit überragenden Herrlichkeit und Bedeutung noch deutlicher, als im Bisherigen hervortreten, und ihr trauriges Zurückbleiben hinter derselben demnach als etwas um so Bedauerlicheres klar erkannt werden, so dürfen wir nur dasjenige im Menschenleben näher ins Auge fassen, was die Befähigung desselben zur höheren Würde und Bedeutsamkeit am unverkennbarsten wahrnehmen läßt. Dieß ist das Bewußtseyn. Im Bewußtseyn blüht das Naturleben zum wahren Menschenleben auf [1]); durch das Bewußt-

1) vgl. Schleiermacher Dogmatik 2 A. 1, S. 25 ff. Fischer

ſeyn ihrer ſelbſt erhebt ſich die Individualität zur Perſönlichkeit; das perſönliche Bewußtſeyn giebt dem Daſeyn des einzelnen Menſchen eine weſentlich andre Bedeutung, als ſie die einzelne Exiſtenz des Thieres hat, nemlich eine Bedeutung an und für ſich ſelbſt, außer jener allgemeinen Bedeutung für das Ganze. Der Menſch, als bewußtes Weſen, ſoll als Einzelweſen etwas ſeyn und gelten; das Thier nicht; das Thier ſoll nicht für ſich, ſondern blos in dem Ganzen für das Ganze exiſtiren; den Zwecken der Natur und ſeiner Gattung iſt ſein Einzeldaſeyn völlig hingegeben und untergeordnet, und es hat keinen andern Willen und keine andre Beſtimmung, als dieſen Zwecken zu dienen. Für dieſen Dienſt nimmt zwar die Natur allerdings auch einen Theil der menſchlichen Exiſtenz in Beſchlag und Anſpruch; aber auch nur einen Theil; das Bewußtſeyn in ſeiner höchſten Entwickelung iſt nicht ihr Sklav, ſondern ihr Freigelaſſener [1]), und dieſe Freigelaſſenheit iſt ein ſo unveräußerliches Eigenthum des Bewußtſeyns, daß ſie immer wieder in daſſelbe emporſteigt, wie ſehr ſich auch der Menſch ſammt ihr in die Tiefen der blos phyſiſchen Exiſtenz zurückzuwerfen anſtrengen mag [2]); die Regungen des Gewiſſens ſind gar nichts anderes, als die unverwüſtlichen Zeugniſſe für das ſich immer wieder herſtellende Emporragen des Geiſtigen über das Sinnliche und Natürliche.

Dadurch nun, daß der Menſch mit dem perſönlichen Bewußtſeyn und durch daſſelbe in eine Sphäre eintritt, in welcher jeder Einzelne als Einer zählen und gelten, und nicht blos Zwecken, die er vorfindet, dienen, ſondern auch ſich ſelbſt Zwecke wählen und ſetzen ſoll, geſtaltet ſich die Sache, ſobald von Unheil im Menſchenleben die Rede iſt, offenbar ganz anders, als

---

Einleit. in die Dogmatik u. ſ. w. (Tüb. 1828) S. 15. ff. — Selbſtbewußtſeyn = Innerlichſeyn = Freiſeyn, — Günther Nord- und Südlichter u. ſ. w. S. 141.

1) Hegel Encyklop. 3 A. S. 436.

2) Schubert Geſch. d. Seele 1 A. S. 519. ff. — Vgl. Herder v. Relig. Lehrmeinungen u. ſ. w. in ſ. ſämmtl. Wkn Tüb. 1830. z. Rel. u. Theol. 18, S. 198. Claudius ſämmtl. Wke (Hamb. 1819.) 4, S. 124. ff.

wenn Uebel im Naturleben zur Sprache gebracht werden. Denn hier liegen ganz andere Werth- und Vollkommenheitsbegriffe vor; hier treten ganz andre Verhältniſſe und Forderungen auf; hier kommen ganz andre Grundſätze und Maßſtäbe in Anwendung. Man kann nicht ſagen: die Erde hat gar manche dürre Stellen, auf denen die Natur keine Keime entwickelt, kein Leben hervorgerufen hat; folglich kann man ſich dergleichen auch wohl im Menſchenleben gefallen laſſen; man kann nicht ſagen: in der Thierwelt erkennt man das Daſeyn von Blutſaugern und Raubzerreißern als nothwendig und unentbehrlich an; warum will man denn ihr Vorkommen auch im Menſchenleben ſo durchaus unſtatthaft und unerträglich finden? man kann nicht ſagen: das Naturleben wird ja auch oft und vielfach genug von entſetzlichen Schmerzen durchdrungen und heimgeſucht; und was dieſes dulden muß, dem muß ſich auch wohl das Menſchenleben geduldig unterwerfen; — denn in der Natur wird blos das Gattungsleben, im Menſchenleben aber recht eigentlich das einzelne perſönliche Leben gewollt, dort kommt alſo auf den Mangel im Einzelnen ſehr wenig, hier aber ſehr viel an; aus Rückſicht auf das Ganze bildet die Natur reißende Thiere, und giebt unbedenklich die Individuen den Individuen Preis; was aber die Grauſamkeit im Menſchenleben verletzt oder vernichtet, ſind nicht unperſönliche, ſondern perſönliche Weſen, und das Würgen, wenn es hier zuläſſig ſeyn ſoll, muß ſich demnach auf etwas ganz Andres und Höheres berufen können, als auf phyſiſche Zwecke, und viehiſche Triebe; und aller Schmerz im Naturleben iſt nicht nur zeitlich und räumlich eingeſchränkt, indem er über den Kreis und die Dauer ſeiner Entwickelung ſelten hinausgeht, ſondern er bleibt auch immer in einer gewiſſen Dumpfheit befangen, die ſich nicht ſehr anzuſtrengen braucht, um ihn erträglich zu finden; aber im Menſchenleben giebt ihm das Bewußtſeyn eine furchtbare Schärfe, und führt ihn, oft mit ungeſchwächter Peinlichkeit, aus der Gegenwart in die ferne Zukunft, aus dem zuerſt getroffenen in alle mit ihm zuſammenhängenden Lebenskreiſe hinüber. Neben dem ſterbenden Thier freuen ſich alle ſeine lebensfriſchen Mit-

geſchöpfe in ungeſtörter Behaglichkeit ihres Daſeyns; aber ein gequälter Menſch zieht nicht ſelten Tauſende ſeiner Mitmenſchen in das Gefühl ſeiner Qual hinein! —

Als Ludwig XVI. vom Blutgerüſt herab zu ſeinem Volke ſprechen wollte, ließen ſeine Richter durch Trommelwirbel ſeine Stimme übertäuben [1]). Ihr Intereſſe forderte es, die Stimme der Unſchuld und Wahrheit nicht in die Herzen dringen zu laſſen. So giebt es nun eine eben ſo mächtige als weit verbreitete Sinnesart im Leben, der alles daran gelegen iſt, das Leben in dem guten Glauben an ſeine Vortrefflichkeit und Bedürfnißloſigkeit zu erhalten. Wenn daher irgend eine Stimme oder ein Ereigniß das Leben zur Erkenntniß ſeiner Noth und Schmach dringend mahnen will, gleich iſt jene Sinnesart geſchäftig, die Stärke des mahnenden Zurufs zu ſchwächen, und das Erwachen des Lebens aus den ſchmeichelnden Träumen von ſeiner unverkümmerten Herrlichkeit ſo viel als möglich zu verhüten. Sie bietet zu dieſem Zweck das Aeußerſte auf, und ſcheut ſich nicht, die frechſte Lüge zu gebrauchen, wenn dieſe nur das Eindringen der verhaßten Wahrheit ſicher abzuwehren verſpricht. Und ehe ſie daher zugiebt, daß das Leben tief geſunken iſt, und deßhalb der Hebung bedarf, und daß ſein Innerſtes an einem Siechthum leidet, welches Heilung nothwendig macht, — eher leugnet ſie, wenn ſie den betrübenden Zuſtand der für das Höhere organiſirten Lebensſeite nicht mehr verſchleiern kann, dem Leben ſeinen Beruf zur Freiheit und Humanität gänzlich ab, und behauptet, daß es zu gar keiner andern Exiſtenz und Glückſeligkeit, als der ſinnlich natürlichen beſtimmt ſey, blos um das peinliche Schaamgefühl des Geiſtes vor ſich ſelbſt nicht aufkommen zu laſſen, weil ſie recht gut weiß, daß ſein Leben ihr Tod iſt [2]).

---

1) W. Menzel Geſchichte unſrer Zeit, 1, S. 374.

2) „La répugnance de l'homme à reconnaître sa dégradation, c'est le mécontentement du malheureux qu'on secoue dans son sommeil, pour l'arracher aux flammes d'un incendie" *Diodati* essai sur le christianisme etc. Genf 1830 S. 306. — Es war bekanntermaßen vorzüglich Rouſſeau, der den Menſchen zu einer blos phyſiſchen Beſtimmung und Glückſeligkeit

Doch umſonſt! das Leben glaubt ſelbſt nicht an die tadelloſe Güte ſeiner natürlichen Beſchaffenheit; es fühlt recht gut, daß es nicht iſt, was es ſeyn könnte und mögte. Was ihm auch der fleiſchliche Sinn von ſeinem unvergleichlichen Werth vorſingen und ſagen mag, — es wird doch das Sehnen nach einem beſſeren Ruhm, und die Unruhe über ſich ſelbſt nicht los. Mitten durch ſein Freude ſtrahlendes Angeſicht zuckt oft ein dunkler Schmerz; in ſeinen hellſten Jubel klingt nicht ſelten ein leiſer, aber herzzerſchneidender Klageton hinein. Er kommt aus den innerſten Tiefen, aus einem Schmerz, der keinen Frieden hat; das Leben hört ihn mit Unmuth und Grauen, und doch mit geheimer, an ihn gebannter Luſt; es ſinnt ihm nach, es ruft ihn hervor, es pflanzt ihn auf tauſendfache Weiſe fort, es führt ihn in ſeine liebſten Molodien ein [1]), es knüpft ſeine ergriffenſten Momente, ſeinen tiefſten Ernſt an ihn; — und wem dieſer Klageton ein einzigesmal wahrhaft in die Seele gedrungen iſt, dem verhallt er nie wieder in derſelben, der wird ſein diſſonirendes Mitklingen bei allem Lebensjubel nicht wieder los, der findet die geſtörte Heiterkeit und Unbefangenheit ſeines Daſeyns nicht eher wieder, als bis er das gefunden hat, wonach jene Stimme klagend ruft.

herabwürdigen wollte; sur l'inégalité parmi les hommes p. 39. 54. 61. Vgl. hierzu Wieland in ſ. ſämmtl. Wkn (ed. Gruber), 31, S. 49. ff. — Rouſſeau's Aeußerungen klingen ſchlimmer, als ſie eigentlich waren. Unzweifelhaft ſchändlich ſind dagegen die Anſichten vom Menſchen und ſeinem Werth in den bekannten Werken der franzöſiſchen Freigeiſter, l'homme machine Leyd. 1748. 12. l'homme plante Potsd. 1748. 8. u. a. m. Vgl. hierzu Herder ſämmtl. Wke z. Rel. u. Theol. 7, S. 97. 150.

1) Die meiſten Volksmelodien ſind bekanntlich Mollmelodien. — Vgl. über die Liebe des Lebens zu dem Klagenden und Sehnſüchtigen in der Muſik, muſikal. Zeitung, Leipz. 1814, S. 574. — Herder Geſch. d. hebr. Poeſie, in ſ. ſämmtl. Wkn, z. Rel. u. Theol. 1, S. 160. Deſſ. älteſte Urkunde u. ſ. w. ib. 7, S. 83. ff. — Ueber Trauer und Sehnſucht, als Grundzüge des menſchl. Lebens, ſiehe Schubert Geſch. d. Seele, 1 A. S. 694. u. hierzu die ſchöne Stelle des Procl. zu Plat. Alc. 1. bei Engelhardt Dionys. Areop. u. ſ. w. 2, S. 280. — Aug. conf. 4, 10, 15: quoquoversum se verterit anima hominis, ad dolores figitur, alibi praeterquam in te, tametsi figitur in pulchris extra te et extra se.

Es iſt die Stimme eines edlen Gefangnen, der nach Freiheit ſeufzt, dem der Gedanke nicht einſchläft Tag und Nacht: ich bin mehr als eine hüpfende Blutwelle, mehr als eine flüchtige Spannung der Nerven; ich bin ein zum Leben und Streben geſchaffnes Weſen, eine zum ſelbſtſtändigen Daſeyn beſtimmte Kraft; aber ich bin ein verleugneter und mißhandelter Erbe, ein armer gebundner Hauſer, — „Wollen das Gute habe ich wohl, aber Vollbringen daſſelbige finde ich nicht an mir, — ich armer elender Menſch! wer wird mich erlöſen vom Leibe dieſes Todes?" (Röm. 7, 24.) [1]).

Nicht blos ſein Unheil fühlt das Leben tief und bekennt es laut; es fühlt dieß Unheil auch als ſeine Schuld! Und daß es immer wieder als ſeine Schuld in ſein Bewußtſeyn zurückfällt, wie ſehr und wiederholt es ſich auch anſtrengen mag, die quälende Laſt von ſich abzuwälzen — das iſt ihm ganz natürlich noch weit peinlicher, als das Gefühl des Uebels ſelbſt, an welchem es leidet.

Wir brauchen uns auf eine weitläuftige Widerlegung der bekannten Entſchuldigungstheorie nicht einzulaſſen, die dem Leben, zu ſeiner ſüßen Beruhigung, von Kanzeln und Kathedern leider! noch immer vorgetragen wird. Was kann der arme Menſch, ruft dieſe Theorie, für ſeine Sündhaftigkeit? hat er ſich doch nicht ſelbſt geſchaffen! hat er doch nicht die mißliche Zuſammenſetzung ſeines Weſens aus Himmelsgeiſt und Erdenſtaub gemacht! hat er doch nicht die heftigen, den Geiſt überwältigenden Triebe in ſeine ſinnliche Natur gelegt! iſt doch augenſcheinlich die der geiſtigen Entwickelung voraneilende Entwickelung der Sinnlichkeit, und die für die irdiſchen Zwecke des Lebens nothwendige Stärke derſelben, die Mutter aller Leidenſchaften und Sünden [2])!

1) Vgl. hierzu die ſchöne Parallelſtelle Sen. ep. 52: quid est hoc, quod nos alio tendentes alio trahit, et eo unde recedere cupimus impellit? etc.

2) Fritſch Handbuch d. prakt. Glaubenslehre u. ſ. w. 2, S. 310. ff. Cannabich Kritik alter und neuer Lehren S. 192. ff. Wegſcheider institut. theol. dogm. (4 A.) p. 335. 353. Deſſen Verſuch die philoſ. Relig.-

Das Leben iſt viel zu klug, und hat ſich auch ſelbſt viel zu lieb, als daß es dieſer, die Schuld von ihm ab, und auf den Schöpfer wälzenden Anſicht ganz unbedenklich beipflichten ſollte; denn das iſt ganz klar, daß das Leben auf Heil und Rettung durchaus verzichten muß, ſobald es den Satz feſtſtellt, und unerſchütterlich daran glaubt, es habe ſein Unheil nicht ſelbſt verſchuldet. Gerade an ſeinem Schuldgefühl hängt die einzige Hoffnung und Möglichkeit ſeiner Geneſung; denn fühlt ſich das Leben ſchuldig, ſo fühlt es ſich ja auch fähig, anders ſeyn zu können, als es iſt; hat es aber keine Schuld an ſeiner üblen Beſchaffenheit, ſo hat es auch keine Tugend und keine Zukunft; denn dann iſt die Sünde nicht etwas aus ſeinem Willen Entſtandenes, und von ihm ſelbſt Gethanes, und folglich zu Ueberwindendes, ſondern etwas ihm wider ſeinen Willen Angethanes, mithin ihm Unüberwindliches, und durch eiſerne Nothwendigkeit mit ihm Verbundenes [1]). Dann iſt eine Erlöſung des Lebens von der Sünde nur durch Tod oder Umſchaffung möglich; und eine Trennung der Sünde vom Leben auf einem von dieſen beiden Wegen könnte doch begreiflicherweiſe nicht einmal eine Erlöſung genannt werden!

Doch das Leben hat jene Gott verklagende Behauptung, daß es an ſeiner Gebrechlichkeit nicht Schuld ſey, längſt ſchon durch die That widerlegt. Längſt ſchon hat das Leben factiſch

---

lehre in Predigten darzuſtellen, Hamb. 1801. Niemeyer Lehrbuch für die obern Rel.klaſſen (11 A.), S. 164. ff. 215. u. ſ. w. u. ſ. w. Denn die Zahl der Theologen und Nichttheologen, die dieſer Anſicht leidenſchaftlich zugethan ſind, iſt bekanntlich Legion! — Vgl. dagegen Billroth Beiträge z. Krit. des Rational. S. 120. ff. Fichte Sätze zur Vorſchule d. Theol. S. 118. ff. — Wie ſtark ſich ſchon Luther gegen dieſe Theorie ausgeſprochen hat, ſtehe in ſ. Schrift de serv. arb. — opp. ed. Jen. lat. 3, Bl. 212. Vgl. Aug. de ver. rel. 20, 40: *facillimum est, exsecrari carnem, difficillimum, non carnaliter sapere!*

1) Sämmtliche Bemühungen, die Schuld der Sünde der ſogenannten Sinnlichkeit aufzubürden, ſtreifen mehr oder minder ſtark an das Manichäiſche. Aug. de gen. c. Manich. 2, 29. Schleiermacher Dogmat. 2 A. 1, S. 138. Haſe Hutterus rediv. 2 A. p. 237.

dargethan, daß es weder an ſeinem Heil zu verzweifeln, noch auch an die Wahrheit jener Ausrede zu glauben Luſt hat. Es ergiebt ſich keineswegs mit Achſelzucken in die natürliche Schwächlichkeit ſeines höheren Princips, wie in ein nicht zu änderndes Schickſal; es ſieht ſich vielmehr fort und fort nach Hülfe um, und führt, ſobald ihm dieſelbe zu Theil wird, den thatſächlichen Beweis von der kräftigen und freudigen Herrſchaft des Geiſtes über das Fleiſch, in einzelnen Geſtaltungen oder Charakteren.

Die einzelnen Darſtellungen ſeiner Geiſtesherrlichkeit genügen ihm nur nicht! Es will die Maſſen vom Geiſt ergriffen, bewegt und durchdrungen ſeyn, weil es ja nur durch kräftige Fortpflanzung ſeiner Impulſe Leben iſt und heißt [1]); der Herzſchlag muß die ganze Blutmaſſe des Körpers in Bewegung ſetzen, jedes Organ muß ſich durch die Thätigkeit des andern zur Mitthätigkeit erregt fühlen, zwiſchen allen Kräften und Thätigkeiten des Organismus muß ein ununterbrochener Zuſammenhang, ein ſtetes in einander Ueberſpielen der Lebensmomente ſtatt finden, wenn das körperliche Leben ein wahres und geſundes Leben ſeyn ſoll. Wie im Körperleben, ſo im geſammten Menſchenleben auf Erden! Kraft ſoll Kraft erwecken; die ins wahre volle Leben durchgedrungenen Stellen ſollen keine Oaſen in Sandwüſten und Steppen ſeyn, ſondern vielmehr hinaus ins Weite und Breite wachſen; zwiſchen allen zerſtreuten Lichtpunkten ſoll eine innere Lebensgemeinſchaft zu Stande kommen; die höchſte und innigſte Belebtheit ſoll ihren Wellenſchlag in immer weitern und weitern Kreiſen über die ganze Erde verbreiten; denn da, ganz verſchieden von den auf Länder und Erdſtriche eingeſchränkten Pflanzen- und Thiergeſchlechtern, das Geſchlecht der Menſchen über die ganze Erde ausgebreitet iſt, ſo ſoll auch überall wo Menſchen ſind, wahres Menſchenleben ſeyn oder werden.

1) Siehe hierzu die herrliche Stelle in Fichte Beſtimmung des Gelehrten, S. 44. vgl. Stark d. Leben u. deſſen höchſte Zwecke 1, S. 191. u. Aug. civ. D. 10, 32: haec est religio, quae *universalem* continet viam animae liberandae etc.

Das will die Geſchichte, oder vielmehr das iſt ſie; ſie iſt ihrem Weſen nach werdendes Menſchenleben [1]), und dadurch weſentlich verſchieden von der Naturgeſchichte [2]); denn das Leben in dieſer iſt ein in ſich abgeſchloſſenes, und das Vorwaltende bei der Anſchauung deſſelben iſt der Raum; in jener dagegen hat es einen Zug in das Unendliche, und ſtellt ſich vorzüglich als ein an die Zeit geknüpftes dar; jenes geſtaltet ſich aus Wirkungen, dieſes gebiert ſich aus Thaten. Die That iſt die Quelle und der Charakterzug der Weltgeſchichte; die Naturgeſchichte kennt und hat keine Thaten, nur Ereigniſſe, — aus demſelben Grund, aus welchem ſie von Schuld [3]) nichts weiß, ohne jedoch dieſe Schuldloſigkeit als Unſchuld zu beſitzen.

Hier nun, wo ſich der Sinn und die Bedeutung der Geſchichte enthüllt, werden auch die vorwaltenden Neigungen und Beſtrebungen des Lebens erſt recht klar, und erſcheinen in ihrer innigen Bezüglichkeit auf einander, und auf das Grundſtreben des Ganzen. Das Leben fühlt ſeine Schuld, und will ſie bezahlen; daher ſeine nie ruhende Haſt, alle ſeine Momente auszufüllen, daher ſein Mißmuth über das ſich immer wieder aufdrängende Gefühl der Leere [4]); daher ſein Sinnen und Denken auf Genugthuungswerke [5]) und Entſüh-

1) Vgl. Sack Apologetik (Hamb. 1829.) S. 36. u. 375. Schleiermacher Reden üb. Rel. 4 A. S. 96. ff. Pabſt d. Menſch u. ſ. Geſchichte, Wien 1830.

2) Schelling Syſt. des Idealism. S. 416. Meth. d. akad. Stud. 2. A. S. 175. ff.

3) „die Schuld iſt der erſte Fußtritt in die Weltgeſchichte." Muudt moderne Lebenswirren, Leipz. 1834. S. 241. vgl. Günther Nord- u. Südlichter S. 192. ff.

4) Vgl. Schleiermacher Monologen, 3 A. S. 7. ff.

5) Die proteſt. Kirche hat in ihrer Lehre von der Buße und Rechtfertigung das katholiſche Dogma nicht immer gerecht genug gewürdigt. Gewiß kann, im ſtrengen Intereſſe der Theologie, und aus rein evangeliſchen Principien keine andere Lehre von der Buße entwickelt werden, als die proteſtantiſche. Aber das hindert ja nicht anzuerkennen, daß es außer dem wiſſenſchaft-

nungsmittel; daher der ungeheure Ernſt ſeiner Schuldopfer[1]), Strafen, Büßungen, und Selbſtpeinigungen[2]); daher die Härte und Strenge ſeiner Ordensgelübde und Prieſterregeln[3]); daher die Menge und Mannichfal-

lichen Intereſſe der Theologie, auch ein Intereſſe des gewöhnlichen Lebens giebt, welches auf eine gewiſſe Berückſichtigung Anſpruch macht. In der Wiſſenſchaft als ſolcher darf es nicht das vorherrſchende und beſtimmende ſeyn, und das iſt der Fehler der kath. Theologie, daß ſie ihre Bußlehre viel zu ſehr in dieſem Intereſſe gebildet hat. Doch die Hintanſetzung deſſelben in der Wiſſenſchaft macht ja noch keine völlige Wegleugnung und Verwerfung nothwendig, und hierin haben die Proteſtanten gefehlt, daß ſie viel zu ſchroff und unbedingt den Vernichtungskampf gegen die kath. Bußanſichten geführt haben. Dieſe Anſichten ruhen unſtreitig auf einer anthropologiſchen Wahrnehmung; es iſt ein tiefes und wahrhaftes Bedürfniß der menſchlichen Natur, etwas leiden oder thun zu wollen, für das, was man verſäumt oder verbrochen hat (vgl. Aug. ep. 153. p. 399. ed. Bened. u. a. m.). Es findet zwiſchen beiden erwähnten Intereſſen ohngefähr daſſelbe Verhältniß ſtatt, wie zwiſchen Geſetz und Evangelium, worüber Luther ſpäterhin zu einem ſo richtigen Urtheil kam, indem er erkannte, daß dem Evangelium zwar ſtets die höchſte Stelle zukomme, daß aber doch die Predigt vom Geſetz deßhalb durchaus nicht ganz und gar aufhören dürfe. Luth. Wke (ed. Jen.), 7, Bl. 4. u. a. m. Hoffentlich wird der durch Möhler's Symbolik neu erregte Streit zwiſchen d. kath. u. prot. Theologie auch in dieſem Punkt zu einer gegenſeitigen Verſtändigung führen!

1) Nicht das geſammte Opferweſen, wohl aber das Darbringen von Schuldopfern iſt aus dem tiefen Sündengefühl des Lebens hervorgegangen. Es war herrſchender Glaube im Alterthum: ohne Blut keine Vergebung der Sünden. Her. 2, 39. 46. vgl. Geſenius zu Jeſ. 53. S. 189. Selbſt Voltaire meinte in dieſem Sinn: die Erbſünde ſey das Grunddogma aller Religionen. Baumg. Cr. D. G. S. 1095. Anm.

2) Baur Apollon. v. Tyana, in Tüb. Zeitſchr. f. Theol. 1832, 4. S. 170. 190. Ritter Geſch. d. Philoſ. 1, 135. Neander K. G. 2, 487. ff. Förſtemann die chriſtl. Geißlergeſellſchaften, Halle 1828. u. a. m. Wir lachen und ſpotten über die ungeheuern Selbſtpeinigungen der indiſchen Büßer, des heil. Franz v. Aſſiſi u. dgl. und beweiſen dadurch nur, daß wir keine Ahnung von dem Ehrwürdigen haben, das dieſen in gewiſſem Betracht allerdings traurigen Verirrungen zum Grunde liegt. Wir laſſen uns unſer Frommſeyn in der Regel freilich kein Blut und keine Thränen koſten; aber — es iſt auch meiſtentheils danach! Vgl. Fichte Sätze z. Vorſch. d. Theol. S. 201.

3) Vgl. Katechismus der Schamanen, in Illgen's Zeitſchr. f. hiſt.

tigkeit ſeiner heiligen Gebräuche, ſeiner Weihen und Reinigungen [1]), ſeiner Gebete und Myſterien [2])! Das Leben ahnt den Abſtand ſeiner Wirklichkeit von ſeiner Idee, und erkennt ihn immermehr, je mehr das Bewußtſeyn ſich entwickelt; daher ſein beſtändiges Fluctuiren zwiſchen dem Erhabnen und Gemeinen [3]); daher die Unzahl ſeiner aus dem innern Zwieſpalt überall hervorbrechenden Widerſprüche [4]); daher ſein Streben nach Beſonnenheit und nach Betäubung, ſein Drang ſich zu faſſen, und ſich los zu werden, ſein Trieb nach Sammlung und nach Zerſtreuung, ſein Zug zur Stille und zum Gewühl [5]); daher ſein Umſichgreifen nach feſten Haltpunkten, ſein Verlangen nach kräftigen Reizen, Erregungen und Erhebungen [6]); daher ſein ewiger Schmerz und ſeine ewige Klage über das traumartige Nichts ſeiner vergänglichen Herrlichkeit und Mühe [7]); daher ſein ungeſtilltes Sehnen nach einem reinen und dauernden Glück, da-

---

Theol. 1834, IV, 1. ff. v. Göckingk Leben des Dom. Armand u. ſ. w. Abts von la Trappe, Berl. 1820. 2 Bde. u. a. m.

1) Vgl. Zendaveſta v. Kleuker 1, S. 49. ff. *Matthies* baptismatis expos. bibl. hist. dogm. Berl. 1831.

2) Creuzer Symbol. u. Mythol. 3, S. 411. ff. 4, 374. u. a. m.

3) Vgl. Göthe nachgelaſſene Werke, 9, S. 54.

4) Hegel Phänomenologie S. 298. ff.

5) Siehe die unübertrefflich ſchöne Schilderung der innern Ruheloſigkeit des Lebens bei *Pascal* pensées p. 141. ff.: „l'homme, qui n'aime que soi, ne hait rien tant, que d'être seul avec soi etc. — de là vient, que les hommes aiment tant le bruit et le tumulte du monde etc. — ainsi s'écoule toute la vie; on cherche le repos en combattant quelques obstacles, et si on les a surmonté, le repos devient insupportable“ etc. vgl. Claudius ſämmtl. Wke (Hamb. 1819) 3, 2, S. 141.

6) „tu n'es pas à ta place ici bas; un seul de tes désirs moraux, une seule de tes inquiétudes prouve plus la dégradation de notre espèce, que tous les argumens des philosophes ne prouvent le contraire.“ St. *Martin* l'homme de désir (Lyon 1790), p. 196.

7) Pred. Sal. 2, 17. ff. 4, 1. ff. 5, 15. ff. 6, 5. ff. u. a. m. — Vgl. Tholuck v. d. Sünde u. d. Verſöhner (2 A.) S. 41: „ohne die Höllenfahrt der Selbſterkenntniß keine Himmelfahrt der Gotteserkenntniß.“ Eben ſo Hamann ſämmtl. Wke 2, S. 198.

her ſeine kindliche Luſt an Wundern, Sagen und Mährchen [1]), in deren Spiegel es ſich befriedigt und vollendet ſieht! Das Leben wird gewahr, daß es eine Geſchichte hat, deren Grundzug ſein Leiden, deren Gehalt ſeine That, deren Ziel ſeine vollendete Entfaltung und Geſtaltung iſt; daher ſeine Freude an der That, an Kampf und Kraft und Sieg, ſeine ahnungsvolle Liebe zu Helden, Rittern und Rettern [2]); daher ſein Wohlgefallen an der ſein Leiden wie ſeine That verklärenden Poeſie, am Epos und an der Tragödie [3]); daher ſeine Geneigtheit zum lyriſchen Aufflug, und zum Glauben an Seher, Orakel und Zeichen [4]); daher ſein durchgehender Hang zum Erwarten und Hoffen [5]), ſeine Empfänglichkeit für Totaleindrücke und Bewegungen [6]), ſeine augenblickliche Bereitſchaft zum Kreisbilden um viel verheißende oder mächtige Wirkſamkeit ausſtrahlende Punkte und Individualitäten [7]).

Und ſo giebt es denn das Leben deutlich genug zu erkennen, wonach es ſich am tiefſten ſehnt, und was es als ſein dringendſtes Bedürfniß fühlt; es will Wegnahme ſeines Schuldrucks und ſeiner Schwäche; es will Vollgefühl ſeiner Kraft und ſeiner Würde. Haben wir nun jenes Schuldgefühl und jene Schwäche als ſein Unheil aufgefaßt, ſo muß ſich uns das ſein Vollgefühl Bewirkende in dem Begriff des Heils darſtellen, der mithin, hier zunächſt blos vom biologiſchen Stand-

1) Vgl. hierzu Herder ſämmtl. Wke, z. Lit. u. K. 17, S. 92. ff. beſonders S. 105. ff.

2) Siehe Hamann ſämmtl. Wke 7, S. 56.

3) Vgl. Herder ſämmtl. Wke, z. Lit. u. K. 7, S. 69. ff. 17, 207. ff. 18, S. 35. ff. 20, 136. ff. Schiller über d. Grund des Vergnügens am Tragiſchen, in ſ. ſämmtl. Wkn (Taſchenausg.), 17, S. 302. ff.

4) Vgl. Cic. de div. 1, 6. 38. u. a. m. beſonders *Creuzer* zu Cic. N. D. 2, 3.

5) Tholuck über die Ahnungen u. Hoffnungen eines Wiederherſtellers u. ſ. w. in ſ. Buch v. d. Sünde u. ſ. w. S. 271. ff.

6) Vgl. Stark d. Leben u. deſſen höchſte Zwecke 1, S. 191. ff. 401.

7) Vgl. Ad. Müller über König Friedrich II. (Berl. 1810.) S. 7. 215. ff.

punkt aus betrachtet [1]), die beiden Hauptmomente zeigt, das negative, Befreiung von allem Verderblichen und Verkümmernden, und das positive, Fülle der Tüchtigkeit und Frische.

Woher auch immer das Heil des Lebens kommen mag, es iſt aus dem Vorhergehenden ohne Weitres klar, daß es nicht wirkliches Heil iſt, wenn es die Schuld nicht wirklich hebt, wenn es alſo nur als Bild und Gedanke, nicht als That und Wahrheit in das Leben tritt, wenn es ferner nicht ins Bewußtſeyn und in die innerſte Tiefe dringt, wenn es ſich nicht durch das Ganze verbreitet, ſondern ſich innerhalb abgeſonderter Kreiſe hält, wenn es nicht freudige Lebensfriſche hat und erzeugt, wenn es endlich nicht auf die vollkommne Heraufbildung des Lebens zu ſeinen höchſten Zielen [2]) hinwirkt.

Fragen wir nunmehr: woher ſoll dem Leben ſein Heil und ſolche Hülfe kommen? Wer ſoll dem Leben Heiland ſeyn? Die Natur ſoll Heiland ſeyn! — Denn „wenn den Wandrer über Land und Meer, wie den Geſchichtsforſcher durch alle Jahrhunderte das einförmige troſtloſe Bild des entzweiten Geſchlechts verfolgt, ſo verſenkt er gern den Blick in das ſtille Leben der Pflanzen, und in der heiligen Naturkraft inneres Wirken; oder hingegeben dem angeſtammten Triebe, der ſeit Jahrtauſenden des Menſchen Bruſt durchglüht, blickt er ahnungsvoll aufwärts zu den hohen Geſtirnen, welche in ungeſtörtem Einklang die alte ewige Bahn vollenden [3])!" Ja, heilenden Balſam hat die Mutter Natur für das verwundete Menſchenherz! — und das treue Anſchließen an ihre unwandelbare Treue und Geſetzlichkeit, kann es anders, als dem Leben zu ſeinem wahren Heil gereichen [4])? Alles Unheil des menſchlichen

1) Treviranus Biologie, 3, S. 548. Cic. fin. 5, 9: omne animal se ipsum diligit, ac simul ut ortum est, id agit, ut se conservet etc.

2) Stark das Leben u. ſ. w. 2, S. 122.

3) A. v. Humboldt Anſichten d. Natur (2 A. Tüb. 1826.) 1, S. 44. —

4) secnudum natnram vivere, — das bekannte Hauptprincip der Stoiker, welches, recht verſtanden, allerdings eine ſehr zu beherzigende Wahrheit

Lebens, iſt es nicht aus ſeiner Losreißung von der Natur, aus ſeinem Vergeſſen ihrer Zwecke und Geſetze, aus ſeiner Abweichung von ihrer Ordnung und Einfalt entſtanden? Zurück alſo zur Natur [1])! — und dem Leben iſt geholfen!

Aber die Natur kann doch nicht Heiland ſeyn [2])!

Denn aus ihrer niedern Lebensſphäre kann das nicht kommen, was das Leben zu ſeiner vollen Entwickelung in einer höheren Sphäre braucht! auf dem Boden ihrer blinden Nothwendigkeit kann das nicht wachſen, was dem erwachten freien Bewußtſeyn zu ſeinem Heil und Frieden fehlt! und der Friede, den in gewiſſen Stunden und Stimmungen ihre Blumen- und Sternenpracht in die Seele ſenkt, fordert einerſeits, um empfunden zu werden, das ſchon Vorhandenſeyn jenes Höheren und Edleren, für deſſen allgemeine Herausbildung eben die hülfreiche Kraft geſucht wird [3]); andrerſeits ſchlägt jener lediglich auf das ſchwanke Gefühl gebaute Friede nur gar zu oft und gar zu leicht in ein fürchterliches Entſetzen um, wenn die finſtre Todesgewalt der Natur dem Menſchen als unerſättliches Choleragrab entgegengähnt, und der äſthetiſch angeſchaute Himmelsbogen ſich dem kalten Begriff als das darſtellt, was er iſt, als ein unermeßlicher

---

ausſpricht. Diog. La. vit. Zen. §. 84. Cic. fin. 4, 6; 5, 9. u. a. m. vgl. Krug Geſch. d. Phil. alter Zeit S. 321.

1) Bekanntlich ganz beſonders Rouſſeau's Ruf in ſeinem Emil. (deutſch v. Cramer, Braunſchw. 1789. 4 Bde.)

2) D. h. nicht im tiefſten und umfaſſendſten Sinn des Worts, — nicht der geſammten Menſchheit, — und nicht jedem Menſchen ohne Unterſchied! Wohl aber kann ſie bei Individuen, die ganz vorzüglich für Natureindrücke empfänglich ſind, eine dem Heiland analoge Wirkſamkeit ausüben; und ein treues ernſtes Studium der Natur iſt ſehr geeiguet, auf das Verſtändniß des Chriſtenthums vorzubereiten, und darauf hinzuführen, wie die alten Theologen richtig erkannt haben. — Vgl. d. Buch d. Nat. für Gottesverehrer Leipz. 1813. u. a. m.

3) Die Schöpfung predigt den Schöpfer nur denen, die den Glauben an ihn zur Betrachtung derſelben mitbringen — *Pascal* pensées p. 47. vgl. *Boyle* the excellence of theol. in ſ. Wkn, 1772. 6r Bd. Claudius ſämmtl. Wke, 3, 2, S. 46.

Sternenabgrund, in welchem die Erde mit allen ihren Aengſten und Entzückungen wie ein bedeutungsloſes Atom verrinnt [1])!

Kann die Natur nicht Heiland ſeyn, ſo kann es doch wohl die Kunſt ſeyn [2])! Schon ihr Name deutet auf ihren Beruf, und auf ihre Befähigung dazu. Sie hat ihren Namen vom Können, und ſie würde nicht vorzugsweiſe die Könnende heißen, wenn nicht eben ihr Können ein ganz vorzügliches und ihr eigenthümliches wäre. Ihr Vermögen ſchließt ſich ergänzend und zur Vollendung führend an das Unvermögen von Natur und Leben an; ſie ſtellt, was dieſe nicht zu erzeugen im Stande ſind, das vollendet Schöne dar. Das Leben freut ſich ſeiner vollkommnen

---

1) Die Aſtronomen haben zuweilen am Himmel aufleuchtende und dann gänzlich verſchwindende Sterne bemerkt. „Vielleicht, ſagt Brandes, waren dieſe Sterne die letzten Strahlen untergehender Welten u. ſ. w.“ (in Sommer Gemälde der phyſiſchen Welt 1 A. 1, S. 453.). Wenn man dieſem Gedanken nachgehend auf die Betrachtung geführt wird, daß in dem unermeßlichen Sternenraum eine ähnliche Erſcheinung ſtatt findet, wie die des Gebornwerdens und Sterbens auf der Erde, ſo ſchwindet jede irdiſche Zeitgröße und Lebensdauer gegen jene ſideriſchen Zeitmaße in ein den armen Menſchen furchtbar beklemmendes Nichts zuſammen. Vgl. Fries Vorleſ. über popul. Aſtronomie 2 A. S. 380. 412. Die alberne Meinung, als brauche man blos den Sternenhimmel ein Paarmal zu betrachten, um gottgläubig und fromm zu werden, ſollte doch endlich einmal aufhören, ſich in ſentimentalen Rel.lehren u. dgl. breit zu machen. vgl. Fries a. a. O. S. 416. Siehe auch über die falſche Naturbetrachtungsweiſe Schleiermacher Reden üb. Rel. S. 77. ff.

2) Es war zu einer gewiſſen Zeit in der That gläubige und enthuſiaſtiſche Ueberzeugung: die Kunſt allein ſey die wahre Religion, und das unbedingt Höchſte im Leben. Dieſe Kunſtpietät erzeugte ſich hauptſächlich aus der Verehrung unſerer großen Dichter, und ſprach ſich am unverhohlenſten in der Schellingiſchen Philoſophie aus. Schelling Syſt. d. transcend. Ideal. S. 453. 460. ff. Vgl. dagegen Schubarth z. Beurth. Göthe's, 2 A. 2, S. 177: „die ächte Kunſt hat nie mehr ſeyn wollen, als Vorhalle der Religion.“ Solger Nachlaß 1, S. 116. ff. Auch im Plato könnte man die Keime finden, aus denen ſich die erwähnte Kunſtapotheoſe entwickeln ließe. Vgl. v. *Heusde* init. phil. pl. 1, p. 143. ff. p. 160. ff. Gewiß iſt, das vorwaltende Gefühl im Hellenenthum und in der griech. Rel. war das Schönheitsgefühl, weßhalb auch Hegel die griech. Rel. geradezu die Rel. der Schönheit nennt. ſämmtl. Wke (Berl. 1832) 2, S. 102. ff.

Geſtaltung in der Kunſt. Iſt ſie es nicht, die es ſeinen Hemmungen entnimmt, und alles, was bedeutend ſeyn will, aber wegen ungünſtiger Einwirkungen nicht ſeyn kann, zur vollen Bedeutſamkeit erhebt? Bringt ſie nicht alſo die Idee zum unverkümmerten Daſeyn, zur ſchönen Wirklichkeit? Verſchafft ſie nicht mithin dem Leben, wonach es ſich ſehnt, ſeine Angemeſſenheit zu ſeiner Idee? Gewiß iſt, jedes wahre Kunſtwerk kann nicht anders, als befriedigend und verſöhnend wirken; denn es hebt die Betrachtung aus ihrer empiriſchen Beſchränktheit heraus [1]), und gewährt ihr die genußvolle Anſchauung oder Empfindung von etwas Ganzem, Freien, Durchgeführten und in ſeiner Art Vollkommenen. Und ſo hat denn die Kunſt recht eigentlich Heilandspflichten und Erlöſerskräfte.

Aber die Kunſt kann doch nicht Heiland ſeyn!

Daß ſie das Uebel des Lebens nicht gründlich heben, es nur auf Augenblicke vergeſſen machen kann, geht deutlich genug aus ihrer natürlichen und nothwendigen Abneigung dagegen hervor. Von der Wirklichkeit als ſolcher abſtrahirt ſie zwar im Allgemeinen nicht, wohl aber von dem wirklichen Unheil und Jammer. Nur in ſoweit befaßt ſie ſich mit dieſem, als noch ein irgend wie kleiner Antheil am Ideellen und Erfreuenden darin liegt; das rein Unerquickliche lehnt ſie entſchieden ab. Und ſie muß es thun; denn ihr fühlendes Eingehn darauf würde ihr Tod und ihre Vernichtung ſeyn. Sorgen- und Kummerthränen löſchen das künſtleriſche Begeiſterungsfeuer aus, und an dem baaren blanken Elend erlahmt die Macht der Kunſt zur Ohnmacht. Dem Aufſchwung der Phantaſie verdankt ſie hauptſächlich das Erreichen ihrer hohen Ziele. Aber das Leben will mehr als Phantaſieſtücke; von ſeiner wirklichen Noth kann ihm die Phantaſie nicht helfen, weil ſie höchſtens nur darüber wegkommen hilft.

Hier tritt nun auch die Philoſophie hervor, und erbietet ſich, wie ſie bereits im Alterthum gethan hat, ſo auch in unſern

---

1) Siehe hierzu die ſchöne Stelle bei Göthe aus m. Leben, ſämmtl. Wke 25, S. 215.

Zeiten, zu folgenreichen Heilandsdienſten gegen das Leben [1]). (Vgl. oben S. 170 ff.)

Wir wollen die Prüfung ihrer Fähigkeit dazu einſtweilen dahingeſtellt ſeyn laſſen, können jedoch nicht umhin, ihr vorläufig bemerklich zu machen, daß ſie wegen ihrer abſtracten Wiſſenſchaftlichkeit nicht eben geeignet ſcheine, ſich dem ſtets concreten Leben anzupaſſen, und auf daſſelbe unmittelbar zu wirken [2]).

Ja, ſagen die Freunde des Menſchenwohls, die Philoſophie iſt nur für die Gelehrten, nicht für das Volk; darum kann ſie nicht Heiland ſeyn. Aber die Cultur kann es ſeyn, die Civiliſation eignet ſich dazu; denn ſie iſt das Gemeingut Aller, ſie iſt eine Weltbürgerin von Geburt, ſie gehört unmittelbar dem Leben an, ſein Blut fließt in ihren Adern, ſeine Erfahrungen reifen in ihrem Kopf, ſeine Sprache tönt von ihren Lippen, und ſie greift in alle ſeine Verhältniſſe ein, ſorgt für Vertretung und Befriedigung aller Intereſſen, der materiellen, wie der geiſtigen. In ihr arbeiten und wirken Kopf und Herz zu-

1) Cic. tusc. 5, 2: vitiorum peccatorumque — omnis a philosophia petenda correctio est. etc. Sen. ep. 15. u. a. m. Vgl. dagegen Solger Nachl. 1, S. 402: „als wenn man mit Philoſophie ein einziges Haar wachſen laſſen könnte!"

2) Die Philoſophie hat es auch in unſrer Zeit mitunter vergeſſen, daß ſie von Geburt Wiſſenſchaft iſt, und daß ihre höchſte Aufgabe nnd Würde innerhalb der Sphäre dieſes Begriffes liegt. Sie verleugnet und verliert ihren wahren Adel, ſobald ſie unmittelbar in das Leben eingreifen, und ſich in Dinge miſchen will, die außer den rein logiſchen, noch andern Geſetzen gehorchen, und die nothwendig Carrikaturen werden müſſen, wenn ſie nach abſtracten Modellen geſtaltet werden. Es iſt ein unſeliger Aberglaube unſrer Zeit, daß, wenn nur erſt der Begriff der Sache auf dem Papiere ſtehe, die Sache dann leicht und wie von ſelbſt in's Leben treten werde! Sieht denn die verblendete Zeit nicht, daß nicht das Leben aus dem Begriff, ſondern umgekehrt der Begriff aus dem Leben kommt? und daß das Leben ſtets da vergeht, wo der Begriff entſteht? weil er gar nicht anders entſtehen kann, als durch Fixirung und Kryſtalliſirung der ſchwanken Lebenswelle? — Vgl. Solger über die Bedeutung und Beſtimmung d. Philoſophie, in ſ. Nachlaß 2, S. 54. ff. beſonders S. 179. ff.

ſammen, die ſonſt getrennte Wege gehn; ſie hebt den Zwieſpalt zwiſchen Theorie und Praxis auf, und einigt beide zum friedlichen und erſprieslichen Ehebund. Und wenn die Natur nicht unvermögend, die Kunſt nicht ohne mächtigen Einfluß, die Wiſſenſchaft nicht ohne hohe Würde iſt, — wie viel höher muß die Bedeutung der Civiliſation für das Leben, wie viel kräftiger und ſegensreicher ihr Einfluß ſeyn, da ſie ja unverkennbar die nährenden Stoffe von allen dreien in ſich trägt, und das Leben mit dem Extract von allem Großen, Schönen und Vortrefflichen ſpeiſt, was ſie in Kunſt, Natur und Wiſſenſchaft kennen lernt!

In der That! es flößt kaum irgend ein Beglückungsverſprechen dem Leben ſo viel Vertrauen ein, als das der Civiliſation. Unleugbar hat auch beſonders in unſern Zeiten dieſes Vertrauen tiefe und weite Wurzeln getrieben, in der alten wie in der neuen Welt, und die Stimmen, welche den baldigen Sieg der Civiliſation über alle veralteten Religionen der Erde mit Begeiſterung verkündigen [1]), werden immer lauter und allgemeiner. Haben wir doch ſchon in unſern Tagen eine Kirche des Welteiviliſirungseifers ſich bilden, und ihre Apoſtel nicht unbeträchtliche Bekehrungen machen ſehn [2]). —

Aber die Civiliſation kann doch nicht Heiland ſeyn [3])! —

1) Siehe z. B. *Murat* esquisse mor. et polit. des états unis, Par. 1832. *Lerminier* de l'influence de la philos. du 18 siècle sur la legisl. et la sociabil. du 19 s. Par. 1833. Laube d. junge Europa, Leipz. 1833, 2 Bde. u. a. m.

2) Ueber den Simonismus ſiehe beſonders Veit St. Simon u. ſ. w. Leipz. 1834. Ueber Fourrier — d. revue encycl. Febr. u. Mai. vgl. Tappehorn d. volk. Aſſociation. Augsb. 1834.

3) Es verſteht ſich wohl von ſelbſt, daß, wenn hier der Civiliſation das Heilandſeynkönnen abgeſprochen wird, der hohe Werth und die bedeutende Wirkſamkeit derſelben nicht im Mindeſten dadurch geleugnet oder verkleinert werden ſoll. Das Mitarbeiten der Civiliſation an der Erfüllung der 2ten Bitte im V. U. richtig erkannt und dargeſtellt bei Stark d. Leben u. ſ. w. 1, S. 396; ihre Unfähigkeit, für ſich allein des Lebens höchſte Zwecke zu erreichen, gut nachgewieſen von Brandes Betrachtungen über d. Zeitgeiſt. (Hann. 1808) z. B. S. 214. ff. u. a. m. Vgl. *Desmarais* considér. sur la litér. et sur la soc. Par. 1824.

aus dem einfachen Grunde, weil mit ihrer Zunahme in der Regel auch die Zunahme des Unheils verbunden ist, indem sie nemlich nicht blos den Verstand und die Talente der Menschen, sondern auch ihre Leidenschaften geschickter und klüger, und aus einfachen Trieben — gefüllte [1]), aus einer stämmigen Natur eine verzierlichte und geschwächte, und aus zufriedenen Gemüthern prätensionsvolle macht, die mit Genüssen aller Art bekannt, und daran gewöhnt sind. Raffinirte Ausschweifungen und Grausamkeiten kommen im uncivilisirten Leben nicht vor; schon oben haben wir bemerkt, daß die abscheulichsten Laster allemal ihren Sitz in den Sitzen der feinsten Bildung haben.

Wie könnte die Civilisation wohl Heiland seyn? fragen die Verehrer der Moral! Hält sie sich doch viel zu sehr ans Materielle! steuert sie doch viel zu einseitig auf irdische Glückseligkeit als auf das höchste Ziel des Lebens los! beschränkt sie doch ihre Abschleifungen viel zu sehr auf's Aeußere! dringt sie doch viel zu wenig in die Tiefe, und dahin ein, wo das Unheil eigentlich seinen Quell und Ursprung hat. Es hat ihn nirgends anders, als in der Unsittlichkeit; die Unsittlichkeit ist die Mutter alles Uebels; je weniger Unsittlichkeit, desto weniger Uebel in der Welt, je mehr Tugend, desto mehr Vollkommenheit, Adel und Würde des Lebens! Dem Leben ist geholfen, wenn die sittlichen Grundsätze allgemein gültig und herrschend werden. Was unabläßig darauf hinarbeitet, daß dieses geschehe, ist die Moral. Die Moral also soll und will Heiland seyn!

Aber die Moral kann doch nicht Heiland seyn!

Denn sie ist ihrem Wesen nach nicht eigentlich ein Gewächs [2]), sondern vielmehr ein Gesetz des Lebens! sie steht

1) Dieser Ausdruck bezieht sich zunächst auf die bekannte Erfahrung, daß einfache Blumen gefüllte werden, sobald die Pflanzen in einen fetten Boden kommen. — Einen passenden Commentar und Beleg zu der aufgestellten Behauptung giebt die abscheuliche Erzählung bei Sen. quaest. nat. 1, 16.

2) „Die zwey sind und bleiben weit unterschieden, eins heißt gemacht, eins genaturt oder gewachsen." Luth. sämmtl. Wke (ed. Jen.), 7, 145.

nur da im frischen grünen Leben wie ein dürres Reis, mit kategorisch klappernden Imperativen [1]) behangen, das zwar allerdings manchen Sperling aus dem Weizen scheuchen, aber nur keinen Weizen aufsprossen machen kann! Die äußerliche Uebereinstimmung des Thun's mit dem Gebot kann die Moral wohl hervorbringen, aber nur nicht die innere; sie kann nur Gehorsam fordern, nicht im Herzen wirken [2])! Nicht der das Rechte thut, sondern der es liebt, ist der Gerechte, und diese Liebe kann die Moral zwar schön beschreiben, aber nicht erzeugen, weil sie nicht Buchstabe, sondern Geist ist, und nicht im befehligten, sondern im freien Willen entsteht [3])!

1) Die Unfähigkeit des kategor. Imperativs, das Leben zur wahren Sittlichkeit zu erheben, ist längst anerkannt und dargethan. Rehberg sämmtl. Schriften (Hann. 1828.) 1, S. 75. Clodius Rel.lehre S. 142. ff. Fichte Anweis. z. sel. Leben S. 208. Stark d. Leben u. s. w. 2, S. 73. u. a. m. Vgl. hierzu die treffende Bemerkung des Her. Att. üb. d. Moral der Stoa, bei Aul. Gell. n. att. 19, 22.

2) Legis operator legem servat cum odio legis etc. Luth. Wke, ed. Jen. 3, 388. praecepta ostenduut, quae facere nos oportet, sed virtutem faciendi non donant. ib. 436. u. a. m. Vgl. Thuc. 3, 45. ἁπλῶς τε ἀδύνατον etc. u. Arist. eth. 2, 4; 10, 12: „überhaupt scheint es, daß die Leidenschaft nie der bloßen Vernunft, sondern nur einer mächtigen Kraft nachgiebt. Es muß also den Lehren der Tugend eine gewisse mit der Tugend verwandte Gewohnheit vorhergehn, eine natürliche Neigung zum Guten" u. s. w. Uebers. v. Garve.

3) „Es ist durchaus vergeblich, dem, der nicht in der Liebe ist, zu sagen: handle moralisch! — — Das Handeln ist gar nichts an und für sich selbst; es hat kein eignes Princip, es entfließt der Liebe so still, wie das Licht der Sonne" u. s. w. Fichte Anweis. z. sel. Leben S. 294. (vgl. 2 Cor. 5, 14.) — „Es kann Keiner Gutes thun, er sey denn selbst zuvor gut. So wird er also nicht gut durch die Werke, sondern die Werke werden gut durch ihn. — — — Was thun denn die, so uns lehren mit guten Werken Sünde tilgen, Gnade erwerben u. s. w. Was sollen sie thun! sie lehren, wie du siehst, daß wenn ein Stück Fleisch wohl redet, so wird eine Zunge daraus werden, item was wohl läuft und geht, da wird ein Fuß aus werden, was seiner Mutter Brüste saugt, das wird ein Kind geboren werden, wenn der Apfel auf dem Baume steht, so wird ein Apfelbaum draus werden. Sind das nicht feine Zungen, Kinder, Aepfel?" — Luth. Wke (ed. Walch) 12, S. 180. 442. Vgl. Schwarz üb. rel. Erzieh. (Hamb. 1834.) S. 44. ff.

Und kann nun aus dieſen Gründen die Moral nicht Heiland ſeyn, ſo kann es die Staatspolizei noch viel weniger ſeyn. In äußerlicher Zucht und Ordnung kann ſie wohl das Leben halten, aber es nur nicht innerlich von Unheil und Sünde erlöſen [1]).

Woher — von welcher Seite ſoll denn nun aber dem Leben ſein Heil kommen, wenn es doch von allen dieſen Seiten unmöglich kommen kann?

Wenden wir uns noch einmal ſeinem Unheil zu, ob wir vielleicht in der Beſchaffenheit und Richtung deſſelben gewahr werden können, von wannen ihm ſeine Hülfe kommen muß! ſehen wir genauer zu, welche Seite des Lebens ſich als die leidendſte und unheilvollſte zu erkennen giebt! — Offenbar die Seite, die nach dem Himmel zu liegt, die religiöſe Seite. Dieſe iſt ſo durch und durch unheilvoll, daß ſie von vielen und weiſen Männern für ganz unheilbar erklärt worden iſt. Ja, weil das Unheil hier ſo außerordentlich um ſich gegriffen, und das ganze Gebiet eingenommen hat, ſo haben ſelbſt ſcharfſichtige Forſcher dieſes von jenem nicht mehr unterſcheiden können, und haben, da ſie die Religion für das Unheil ſelbſt anſahen, im ganzen Ernſt auf völlige Exſtirpation derſelben angetragen [2]),

1) Die Alten kannten freilich aus begreiflichen Gründen nichts Höheres, als den Staat; er war ihnen Alles in Allem; vgl. oben S. 29. u. 168. und hierzu Arist. eth. 1, 2. Cic. fin. 5, 23. u. a. m. Weßhalb denn auch Plato das Heil des Lebens hauptſächlich durch ſeinen Staat bewirken wollte, und Cic. zum Theil in dieſem Sinn äußerte: ad *salutem* civium conditas esse leges etc. de leg. 2, 5. In unſern Zeiten kann, oder ſollte doch wenigſtens keine Unklarheit mehr über des Staates eigentliche Aufgabe, über den Umfang ſeiner Kräfte und Pflichten herrſchen! Und wenn auch noch hin und wieder in Büchern und Theorien idealiſche, übertriebene Anſichten vom Beruf und von der Leiſtungsfähigkeit des Staates auftreten (vgl. Fichte Beſtimmung d. Menſchen S. 236. ff. u. a. m.), ſo haben ſie doch auf die Staatspraxis ſelbſt keinen Einfluß; unſre Staaten wiſſen, daß ſie zwar am Werk der Erlöſung mitarbeiten, aber nicht es für ſich allein zu Stande bringen ſollen.

2) *Mandeville*, *Bolingbroke*, *Hume*, *la Mettrie*, *Diderot*, *Voltaire*, der Pſeudo-Mirabaud u. a. m. Siehe beſonders die corresp. litér. etc. v. Grimm und Diderot Par. 1813. ff. 16 Bde. (Auszug daraus, Brand. 1820. 2 Bde.) vgl. Schlegel K. G. des 18ten Jahrh. 1, S. 248. ff.

weil dem Leben auf keine andre Weiſe zu ſeiner Geſundheit und Glückſeligkeit verholfen werden könne.

Leugnen läßt ſich nicht, es iſt auf keiner Seite dem Leben ſo ſchwer mit Hülfe beizukommen, als auf dieſer; keine bleibt aller beſſernden Einwirkungen ungeachtet, gewöhnlich ſo hartnäckig ſchlimm, als dieſe; entweder ſie verharrt in kalter Regungsloſigkeit und völliger Abgeſtorbenheit; oder ſie erzeugt in fieberhaften Aufwallungen die widerwärtigſten Gebilde. Und das beweiſt denn wieder, daß keine Seite des Lebens heilsbedürftiger ſey, als die religiöſe. Liegt aber dieſe Seite augenſcheinlich nicht nach der Welt, ſondern nach jener Seite zu, wo das Gebet Gott ſucht, ſo kann auch ihr Heil wohl nicht von der Welt her, und rein dieſſeitigen Urſprungs ſeyn, ſondern es muß vielmehr von jener Seite, von Jenſeits — von Gott kommen!

Ja, die lebendige Gottesliebe iſt als das allein Heilende angezeigt — nichts anderes! Denn es regt ſich, bald leiſer, bald mächtiger, im Leben etwas, das durchaus zu Gott will, und „das Gott ſelbſt, der doch alles vermag, durch nichts anderes ſtillen kann, denn durch ſeine Liebe [1];" und gleichwie der Hirſch ſchreit nach friſchem Waſſer, ſo ſchreit die Seele des ſterblichen Menſchen nach dem lebendigen Gott. (Pſ. 42, 2.)

Blicken wir nun nach dieſen Ergebniſſen zurück in die Geſchichte der Menſchheit!

Wir ſehen ein lichtes, ausgezeichnetes Lebensbild in ihr, das nicht nur ſeine Helligkeit, ſondern überhaupt auch einen beleben-

---

Henke K. G. des 18ten Jahrh. 2, S. 85. ff. S. 100. 189. 218. 268. — Bekannt iſt der wirklich vollzogene Beſchluß, die Religion, als die Stifterin alles Unheils, gänzlich aufzuheben, während der franz. Revolution. Menzel Geſch. unſrer Zeit 1, S. 535. vgl. *Lacretelle* Geſch. v. Frankr. im 18ten Jahrh. deutſch v. Sander Berl. 1810. 2 Bde. In neuſter Zeit hat der eifrige *Owen* dergleichen Anſichten von der Verderblichkeit der Religion zu verbreiten geſucht, und ſie in ſeinem Wirkungskreis mit Energie geltend gemacht. In ſeiner Niederlaſſung in Nordamerika kommen die Bewohner des Sonntags ſtatt zum Gottesdienſt, zum Concert oder Ball zuſammen. Vgl. über ihn die Reiſe des Prinzen Bernhard v. Weimar nach N. A. 2, S. 135. ff.

1) Tauler's Predigten (Baſ. 1521.) Bl. 76.

den, umgeſtaltenden Einfluß rings um ſich her, und immer weiter und weiter verbreitet. Und dieſe Lebenserſcheinung tritt nicht etwa von dem übrigen Leben abgelöſt hervor, oder ſticht wie muſiviſch eingefügt gegen daſſelbe ab, ſondern ſtellt ſich vielmehr als innig und eigen dem Menſchheitleben angehörig, ja in gewiſſer Hinſicht wie ein organiſches Product derſelben dar.

Das iſt das Chriſtusleben [1])!

Ein friſcheres, volleres Leben hat die Weltgeſchichte nicht, und auch kein ſchöneres und reineres [2]). Hier trübt kein Sündengefühl den Spiegel des immer klaren Bewußtſeyns, kein unlautrer Gedanke, keine böſe That den innern Frieden. Hier hat das Thätigſeyn nichts Verdrüßliches, Lahmes, Halbes, Mattes; hier ſeufzt kein guter Wille über nicht vollbrachte Werke, hier wartet kein bedeutender Moment vergebens auf ſeinen vollen Gehalt; hier iſt vielmehr lauter Fülle, Zuſammenhang, Wahrheit, Würde, Ernſt und Freude; hier iſt ein voll ausgeprägtes Weſen und Wirken, ein ſeiner Idee durchweg getreues und gewachſenes Leben!

Es iſt gewiß, größere Thatenfülle, entſchiednere Hingabe an einen großen heiligen Zweck zeigt kein Leben, als dieſes Chriſtusleben. Aber das wahrhaft Bedeutende und Unvergleichliche deſſelben liegt doch nicht eigentlich in ſeinem Thun und ſich Verhalten ſelbſt, ſondern vielmehr in der Entſtehungsweiſe dieſes Verhaltens und Thuns. Das iſt das Wichtigſte und Bedeutendſte daran, daß dieſe Thatengröße weder aus ſinnlich mäch-

1) Vgl. Herder v. Erlöſer u. ſ. w. ſämmtl. Wke z. Rel. u. Theol. 16, S. 175. ff. Deſſ. v. Sohne Gottes u. ſ. w. ib. 17, p. 7. ff. Sartorius d. Lehre v. Chriſti Perſon u. Werk, 2 A. Hamb. 1834. Tollin d. Lehre v. Chriſtus u. ſ. w. Berl. 1834.

2) „Chriſtus, der Reinſte unter den Mächtigen, der Mächtigſte unter den Reinen, der mit ſeiner durchſtochenen Hand Reiche aus den Angeln hob, den Strom der Jahrtauſende aus ſeinem Bette u. ſ. w." Worte J. P. Richter's, bei Jacobi v. d. göttl. Dingen, ſämmtl. Wke 3, S. 427. Vgl. Claudius ſämmtl. Wke 2, 1, S. 134. Schleiermacher Reden über d. Rel. 4 A. S. 291. ff. Schweitzer üb. d. Dignität d. Rel.ſtifters, in Stud. u. Krit. 1834, 4. Ullmann d. Sündloſigkeit Jeſu, 2 A. Hamb. 1833.

tigen Impulſen herrührt, noch aus einzelnen Vorſätzen und täglich wiederholten moraliſchen Selbſtnöthigungen [1]), ſondern einerſeits einen eben ſo organiſchen, als andrerſeits ächt geiſtigen und menſchlichen Charakter und Urſprung hat, indem ſie ganz ſo friſch und ungezwungen aus dem Innern kommt, wie Laub- und Fruchtfülle aus dem Baum, und doch auch wieder ſo durch und durch nur dem Bewußtſeyn und dem Willen angehört. Kurz, die Freiheit iſt die Quelle dieſes Lebens [2]), und hierdurch unterſcheidet es ſich weſentlich von jedem andern Menſchenleben, das ſich nie ganz aus dem Innerſten der Perſönlichkeit und Freiheit herausgeſtaltet, ſondern ſeinen Thatengehalt oft mehr als zur Hälfte entweder dem innern Zwang, oder der Verflechtung und Einwirkung äußerer Umſtände ſchuldet.

Fragen wir nun aber, woher denn das Chriſtusleben dieſes Freiſeyn und Bleiben in ſeinem Innerſten, wie kein anderes Menſchenleben hat, ſo iſt ohne Weiteres klar, daß wir die Antwort auf dieſe Frage zunächſt auf derjenigen Seite des Lebens zu ſuchen haben, die in der innigſten Beziehung zu Gott ſteht, oder ſtehen will.

Sahen wir dieſe Gott anſtrebende Seite im gewöhnlichen Menſchenleben nur kümmerlich, ſo ſehen wir ſie hier im Chriſtusleben auf das Vollkommenſte entwickelt; zeigt ſich dort das Bewußtſeyn und der Wille von Gott abgelöſt, und nur ſtellenweiſe und auf Augenblicke zu ihm erhoben, ſo werden wir hier einen ununterbrochenen Zuſammenhang mit Gott, ein mit freier

1) „Wir glauben, daß es etwas höheres giebt, als eure Tugend, und die Sittlichkeit, wovon ihr redet. Wir glauben, daß es einen Zuſtand der Seele giebt, in welchem für ſie ſo wenig ein Gebot, als eine Belohnung der Tugend iſt, indem ſie blos der innern Nothwendigkeit ihrer Natur gemäß handelt.“ u. ſ. w. Schelling Phil. u. Rel. S. 60. vgl. Fichte Anweiſ. z. ſel. Leben, S. 270. „Kennen die weiſen Denker keine höhere Tugend, als die aus dem Kampf kommt? wiſſen ſie von keiner Tugend, die, wie die Früchte der Natur, aus organiſchem Triebe wächſt?“ u. ſ. w. Tholuck v. d. Sünde u. ſ. w. 2 A. S. 23.

2) Vgl. Schleiermacher Dogmatik. 2 A. 2, S. 39. ff. 61. ff. Fichte Sätze z. Vorſch. d. Theol. S. 234.

Luſt und Liebe ihm immer Zugethanſeyn gewahr; und können wir nicht verkennen, daß das Leben dort in eben dem Grade den niedern dunkeln Mächten der Erde anheimfällt, in welchem ſeine Gottvergeſſenheit zunimmt, ſo muß uns hier die beſtändige Gottinnigkeit dieſes Chriſtuslebens als das ſeine Freiheit bedingende und erhaltende Princip einleuchtend werden. Beide Begriffe, der Gottinnigkeit und der Freiheit, ſind übrigens nur für das Succeſſive unſres Denkens außer einander; das, was ſie in ſich faſſen ſelbſt, iſt in Jeſu Leben nicht geſchieden, ſondern unaufhörlich mit durch und für einander; hier iſt die Gottinnigkeit ſtets zugleich auch frei, und die Freiheit ſtets zugleich auch gottinnig; denn keine von beiden wäre das, was ſie iſt, ohne die andere. In dieſer lebendigen Einheit der Freiheit und Gottinnigkeit ſtellt ſich nun das Chriſtusleben als das hellſte und heilſte auf Erden, als das reine, völlige, ſeinem Begriff ganz entſprechende urbildliche Menſchenleben dar.

Und was es iſt, das wirkt es auch! Selbſt von allem Unheil frei in ſeinem Innerſten, wirkt es auch vom Unheil befreiend auf das Innere des Lebens ein. Es theilt ſeine Kraft und Friſche mit; es ſtrahlt ſein Weſen in die Geſchichte aus und über.

Das ununterbrochene Fortwirken von Jeſu Leben auf Erden läßt ſich vornemlich in zwei Richtungen auffaſſen und verfolgen, in der nach außen und in das Weite, und in der nach innen und in die Tiefe; dort iſt es das große Ganze der Menſchheit, hier die einzelne Menſchenſeele, worauf dieß Wirken zielt und abzweckt.

Aus der beweglichen Maſſe des Volks, die bald um Jeſus zuſammen- bald wieder auseinanderfloß, treten erwählte Freunde, treue Anhänger heraus, und bilden einen engen vertrauten Kreis um ihn [1]). Mit Jeſu Tod, mit ſeinem Weggang von der Erde löſt ſich dieſer Kreis nicht auf; er wird im Gegentheil nur

1) Vgl. über die Kirchenbildende Wirkſamkeit des Herrn Schleiermacher Dogmat. 2, S. 265. ff. Deſſen Reden üb. die Rel. S. 177. ff.

noch inniger und feſter, ja er wächſt und erweitert ſich. Von allen Seiten, auch aus dem heidniſchen Leben, ſchließen ſich Solche, die Chriſto angehören wollen, an die Gemeinſchaft der Jünger an. Allerwärts bilden ſich chriſtliche Genoſſenſchaften; die gleiche Liebe, die gleiche Begeiſterung zieht ſowohl die einzelnen Glieder in jedem Ort, als auch die verſchiedenen Genoſſenſchaften an verſchiedenen Orten eng zuſammen. Sie wiſſen von einander, ſie nehmen an einander Theil, ſie freuen ſich über einander, ſie ſorgen für einander[1]), ſie fühlen ſich Eins in Chriſto Jeſu ihrem Herrn, und durch ihn, ſie fühlen ſich als ein von der Welt ſich ausſcheidendes Gemeinweſen. Und ſo zeigt ſich durch alle Jahrhunderte der Geſchichte ein wachſendes Fortrücken dieſer frommen Vereinigung über alle Länder der Erde, ein nach allen Seiten hin ſich erſtreckendes Herangezogenwerden größerer oder kleinerer Menſchenmaſſen zu der Gemeinſchaft mit Chriſto. Keine Bewegung in der Weltgeſchichte hat ſich von Anfang an ſo beſtimmt und energiſch als eine das ganze Menſchenleben durchdringen wollende ausgeſprochen, als die von Jeſu Leben und Sterben ausgegangene; (Matth. 28, 19. Apoſt. 1, 8.) ſie gleicht den bis an's ferne Ufer fortwallenden Kreiſen, die ein in die Mitte eines Waſſerſpiegels geworfener Stein rings um ſich her bildet.

Die welthiſtoriſche Extenſivität der Chriſtuswirkſamkeit hat ihren Grund in ihrer intenſiven Beſchaffenheit und Stärke. Das in's Innere des Menſchen dringende Wirken des Herrn beſteht weſentlich, wie vorhin angedeutet wurde, in der wachſenden Herauf- und Herüberbildung des innern Lebens in's Chriſtusartige. Das zeigt ſich augenfällig zunächſt an Jeſu Jüngern. Dieſe ſchüchternen Galiläer, mit ihrem befangnen, unentwickelten Verſtand, — wie heldenmüthig, wie Welt- und Tod

1) Vgl. Neander K. G. (gute Ausg.) 1, S. 427. Menken ſagt zu Apoſt. 15, 3: die Ap.geſch. ſey das erſte Buch, worin von einer ſolchen Freude die Rede ſey. Blicke in d. Leben d. Ap. Paulus, Brem. 1828. vgl. *Staël* de la litérat. etc. 1, p. 149. le bonheur des autres n'est point l'objet de la morale des anciens; ce n'est pas les servir, c'est se rendre indépendant d'eux, qui est le but principal de tous les conseils des philosophes.

bezwingend, wie geiſtig klar und groß werden ſie durch ihr treues ſich zu Chriſtus Halten! Sie zeugen von ihm, mehr noch durch ihr Seyn und Weſen, als durch ihre Worte. Es iſt ſein Weſen, welches das ihrige erfüllt und beſeelt. Wie er das Leben Gottes in ſich weiß (Joh. 5, 26.), ſo wiſſen ſie in ſich ſein Leben; ihr tiefſtes und wahrſtes Selbſtbewußtſeyn ſprechen ſie aus, wenn ſie ſagen: Chriſtus lebt in uns (Gal. 2, 20.). Und doch ſind es recht eigentlich ſie, die nunmehr leben; weit entfernt, ihr Selbſt eingebüßt zu haben durch das innige Hingegebenſeyn an den Herrn, haben ſie es hierdurch erſt recht gewonnen [1]). Ihr Innerſtes wird nun erſt recht ihr Eigenſtes, ſeitdem es durch und durch des Herrn geworden iſt; denn hierdurch iſt es dem Verfloſſenſeyn mit dem äußern Leben entnommen, und zu einer bewußten und bleibenden Einheit und Feſtigkeit gelangt. Ihre Liebe zu dem Herrn iſt die Quelle ihrer Kraft und Friſche; und das Leben in dieſer Liebe iſt ein Leben mit Gott und in der Freiheit. Nun wiſſen ſie von keiner Todesgewalt, von keinem Sündenelend mehr; nun danken ſie, die vorher über das Nichtvollbringen des Guten ſeufzten, für ihre Erlöſung vom Leibe dieſes Todes, und vermögen alles durch den, der in ihnen mächtig iſt. (Röm. 7, 25. Phil. 4, 13.). Genug! ſeine Freiheit, ſeine Gottinnigkeit wirkt Chriſtus je länger je mehr in ihnen. Und überhaupt in Jedem, der ihn auf ſich und in ſich wirken läßt. Es geht eine Belebung, ja eine neue Schöpfung in demjenigen vor, der Chriſto zugewendet iſt und bleibt. Der eindringende Lichtſtrahl von Jeſu heiligem Leben weckt und ſcheidet. Er weckt das eigentlich Weſenhafte in der Seele [2]); die Seele begreift ſich

1) Vgl. Schleiermacher Dogmat. 2, S. 176. Neander Geſch. d. apoſt. Kirche (geringe Ausg.) 2, S. 397. 465. 471. Siehe dagegen die treffliche Schilderung von dem innern Zerfloſſenſeyn, von der Unperſönlichkeit derer, die ohne heilige hingebende Liebe ſind, bei Fichte Anweiſ. z. ſel. Leben S. 190. ff.

2) Stark d. Leben u. ſ. w. 2, S. 64. Vgl. die Ausſagen der Kirchenväter von der Kraft des Chriſtenthums, die ſie an ihrem eignen innern Leben erfahren haben, bei Neander K. G. gute Ausg. 1, S. 410. ff.

ſelbſt, und beſinnt ſich auf ihr tiefſtes Wollen. Er ſcheidet das Höhere von dem Niederen, das Bleibende von dem Veränderlichen. Alle Lichtelemente im Seelenleben fühlen ſich von dieſem beſeligenden Licht aus Chriſto angezogen und entbunden, und mit der Lichtwerdung des Innerſten beginnt der erſte Tag des neuen Lebens. In Chriſtus empfindet die Seele die Liebe Gottes; die Liebe Gottes iſt für ſie nicht mehr ein abſtracter Gedanke, ſondern ihr concreter, lebendiger Beſitz, und die thatſächliche Gewißheit dieſes Beſitzes iſt der Sonnenſchein der innern Welt. Die Sünde iſt zwar noch nicht völlig getödet [1]), aber ihre Macht iſt gebrochen; ſie iſt aus dem Innerſten herausgeworfen; Chriſtus hat ſich im Innerſten einen Punkt erworben und gewonnen, der ihm angehört, den er erfüllt, und der mithin die Sünde nicht in ſich und um ſich leidet; und von hieraus, von der wachſenden Stärke der in uns lebendigen Chriſtusliebe aus, wird die Herrſchaft der Sünde immer kräftiger überwältigt und zurückgedrängt.

So wirkt das Chriſtusleben auf die empfänglichen Seelen ein, die in die Richtungslinie deſſelben, und in die Reihen derer eintreten, welche um ihn verſammelt und mit ihm verbunden ſind. Jeder in dieſen Reihen iſt ſtets empfangend und gebend zugleich; vom Herrn erregt und erfüllt, regt er Andre an, und theilt ihnen aus der Fülle ſeines innern Lebens mit [2]), — doch aber immer nur, wie Johannes, hinzeigend auf den, und zu ihm hinführend, der mit Feuer und dem heiligen Geiſte tauft. Der lebendige Strom der Chriſtusliebe, der, aus Gott quellend, immerfort ins Menſchenleben ſich ergießt, findet und bildet überall einen lebendigen Zuſammenhang aus ihm ſchöpfender und ihn fortleitender Seelen.

---

1) Sumus in phase, i. e. in transitu de peccato ad gratiam, ſagt Luther von den Wiedergebornen. ſ. Wke ed. Jen. 3, p. 287.

2) Sack Apologetik S. 377. vgl. hierzu Proclus, bei Engelhardt Dion. Areop. 2, p. 271: „die Seelen, die das liebende Leben erwählt haben, zünden den unvollkommnen Seelen ein Licht an, und führen ſie zum Göttlichen auf" u. ſ. w.

Und hier kann es uns denn auch nicht verborgen bleiben, daß die Wirkungen von Jesu Liebe und Leben, die wir getrennt betrachtet, und als eine nach außen und eine nach innen gehende von einander unterschieden haben, einander durchaus gleich, und dem Wesen nach gar nicht von einander verschieden sind [1]). Das, was in der Seele vorgeht, wenn sich das christliche Leben bildet, ist im Grunde ganz dasselbe, was in der Welt geschieht, bei der Ausbreitung des Christenthums in ihr. Dort wie hier geht das Bewegende von einem das ewige Leben in sich tragenden Mittelpunkt aus; dort wie hier hebt die Bewegung mit einem Ausscheidungsproceß an [2]), der Jesusfreunde aus der Welt, der Christum liebgewinnenden Seelentheile aus Fleisch und Sinnlichkeit; dort wie hier zieht der eindringende Lichtstrahl einen Niederschlag derjenigen Masse nach sich [3]), welche die bezweckte höhere Verbindung einzugehn

1) Vgl. Neander apost. K. G. (geringe Ausg.) 1, S. 1.

2) Wenn hier die Heiligung als eine Art von chemischem Proceß geschildert wird, so geschieht dieß von dem an sich gewiß richtigen Gesichtspunkt aus, der die durchgängige Bezüglichkeit des Reiches der Natur auf das Reich der Gnade aufsucht und festhält. Beide gränzen an einander; jenes muß gleichsam als eine Weissagung auf dieses gefaßt und verstanden werden. Es ist für dieses Verständniß bisher sehr wenig geschehn. Die Werke von *Cabanis* (rapp. du phys. et du mor. de l'homme, 2 A. Par. 1805. 2 Bde.), Schubert (Ahnungen e. allg. Gesch. d. Lebens (2 Bde?) 1r Bd. Leipz. 1806.), v. Baader (Begründung d. Ethik durch d. Physik, Münch. 1813. 4.), Kretschmar (Grundriß einer Physik des Lebens, Leipz. 1821. 2 Bde.) enthalten sehr schätzbare Andeutungen und Ideen, nehmen sich aber nicht immer genugsam vor der Klippe in Acht, an welche dergleichen Naturbetrachtungen nur gar zu leicht getrieben werden, nemlich der Vermischung und Gleichstellung des Physischen mit dem Geistigen. Allerdings wiederholen sich im geistigen Gebiet dieselben Erscheinungen, die im Gebiet der sinnlichen Natur statt finden. Aber man darf doch bei der Anerkennung ihrer auffallenden Aehnlichkeit nicht vergessen, daß andrerseits auch ein wesentlicher Unterschied zwischen ihnen obwaltet. Was dort Zustandsänderungen sind, sind hier Willensänderungen und Bewegungen; was dort passivisch receptiv, und transitorisch sich verhält, erhebt sich hier zum Charakter der Spontaneität und Immanenz! vgl. Günther Nord- und Südlichter S. 134. 144. ff. 161. 208. u. a. m.

3) Das physische Licht übt bekanntlich eine bedeutende zersetzende und aus-

nicht willig oder nicht fähig iſt; dort wie hier will das Jüngerthum des Herrn nicht auf den engſten Raum beſchränkt bleiben, und dem Geſetz der Sünde dienen, ſondern vielmehr ſich allſeitig ausdehnen über das ganze Gebiet, und Gott allein die Ehre geben; dort wie hier muß es demnach fortwährend im Kampfe ſtehn mit allen widerſtrebenden Elementen und Kräften; dort wie hier iſt die beſtändige oder wieder erneuerte Lebensgemeinſchaft mit dem Herrn die alleinige Bedingung und Quelle aller wahren Stärke, Siegesfreude und Gottſeligkeit; und nun verſtehen wir es auch erſt recht, warum Chriſtus das, was er in der Welt, und das, was er in der Seele will, mit einem und demſelben Wort bezeichnet, und den Begriff vom Reiche Gottes bald im phyſiſchen, bald im welthiſtoriſchen Sinn gebraucht [1]).

Das Reich Gottes [2]) umfaßt demnach das ganze Le-

ſcheidende Wirkſamkeit aus. *Succow* de lucis eff. chem. (Jen. 1828. 4.) p. 46. 69. u. a. m.

1) Matth. 19, 23. 24; 13, 24. 38. Luk. 17, 20. 21.

2) Der Begriff vom Reiche Gottes iſt unſtreitig einer der wichtigſten und bedeutungsvollſten in der Bibel. Er hat ſo zu ſagen die ganze Schrift durchwachſen, und ſich organiſch in ihr und aus ihr entfaltet, wie Neander ſehr gut angedeutet hat, in ſ. apoſt. K. G. S. 421. Deßhalb iſt er denn auch, beſonders in unſrer Zeit, von den meiſten Theologen als der Grund- und Hauptbegriff des Chriſtenthums bezeichnet worden, wofür ihn ſchon Kant erklärt hatte, Rel. innerh. der Gränzen d. Vernunft S. 125. vgl. Stark d. Leben u. ſ. w. 2, S. 185. Haſe d. Leben Jeſu S. 112. Baumgarten-Cr. bibl. Theol. S. 46. D. G. S. 778. Fleck de regno divino Leipz. 1829. u. a. m. Allerdings iſt er allen andern voranzuſtellen, ſobald von der bibliſchen Weltanſicht, oder von der Abſicht des Chriſtenthums in der Geſchichte die Rede iſt. Aber zum Ausſprechen und Darſtellen des Weſenhaften und Charakteriſtiſchen des Chriſtenthums, das wir hier ſuchen, eignet er ſich nicht ganz, wie genau er auch damit zuſammenhängt, und darauf hinweiſt. Derjenige Begriff, welcher das Lebenscentrum des Chriſtenthums nicht andeuten, ſondern unmittelbar bezeichnen und hervorheben ſoll, muß durchaus 3 Anforderungen entſprechen, die an ihn gemacht werden. Er muß 1) das entſchieden Praktiſche und Reale im Weſen und Wollen des Chriſtenthums ausdrücken; er muß 2) die erbarmende hülfreiche Liebe als die Seele des chriſtlichen Glaubens, als das Hauptmotiv der ganzen Chriſtuserſcheinung fühl-

ben, das innere, wie das äußere. Es ſchließt, wohin es kommt, alles Unheil und Sündenelend aus, und die Fülle von Leben und Seligkeit ein; denn es beſteht ſeinem Weſen nach in der kräftigen Gegenwart des Herrn und ſeiner Liebe, die überall da, wo ſie iſt, ſein Leben, ſeine Freiheit und ſeinen Frieden wirkt.

Und hier ſind wir denn nun bei dem Punkte angelangt, den unſre Forſchung nach dem, was das Chriſtliche ſey, gleich Anfangs als den entſcheidenden in's Auge faßte. Wir haben nemlich nunmehr beides klar erkannt, und zwar nicht im Dichten, Träumen und Denken, ſondern aus dem Leben, aus Thatſachen und aus der geſchichtlichen Wirklichkeit, ſowohl was dem Menſchenleben am meiſten Noth thut, als auch, daß ihm durch das Chriſtusleben eine vollkommnere Befriedigung denn irgend ſonſt woher zu Theil wird. Heil, ſahen wir, iſt des Lebens dringendſtes Bedürfniß; und Heil im wahrſten

bar machen; er muß 3) die Perſon des liebreichen helfenden Chriſtus als das Hauptobject alles Glaubens und Liebens hell vor Augen ſtellen, und als den Mittelpunkt, als die Sonne des ganzen Chriſtenthums erſcheinen laſſen. Denn dieſe 3 Momente bilden eben in ihrem innigen Einſeyn den Kern und das Charakteriſtiſche des Chriſtenthums, und es iſt wohl darüber kein Zweifel mehr bei wirklich chriſtlichen Theologen, daß alles Unheil im chriſtlichen Leben, wie in der Theologie nirgends anders her entſteht, als aus dem Abſtrahiren von Chriſtus. Das war es, und das allein, wogegen Luther eiferte und kämpfte. Luth. Wke ed. Jen. 5, p. 159. 316; 7, p. 53. 59. 75. 186. u. a. m. vgl. apol. confess. p. 86. (libr. symb. ed. *Tittmann.*) — Nun iſt aber ohne Weitres klar, daß der Begriff vom Reich Gottes zwar eine ſehr genaue Beziehung auf die 3 genannten Punkte hat, nur aber nicht ſie unmittelbar in ſich faßt und hervortreten läßt. In der Natur dieſes Begriffs liegt vielmehr zunächſt etwas Idealiſches; das iſt es, was ſich dem Gefühl zuerſt ankündigt; man ſieht, wenn man das Wort hört, nicht etwas Wirkliches, Leibhaftes vor ſich, ſondern man fühlt ſich erhoben zu einer ſchönen Idee, die nur allmählig und erſt in fernſter Zukunft ganz realiſirt werden wird. Und ſo iſt es auch nicht zunächſt die Liebe, ſondern die Hoffnung, die uns aus dieſem Begriff entgegenweht, ſo wie ſie denn auch ein Hingewendetwerden des ganzen innern Lebens zu Chriſtus dem Erlöſer keineswegs nothwendig zur Folge hat; man kann recht gut dieſer Idee zugethan ſeyn, und doch von Chriſtus wegſehn!

und umfaſſendſten Sinn des Worts, — Schutz und Schirm vor allem Argen, vor Sünde, Tod und Hölle, — Stärke und Hülfe zu allem Guten, zum Glauben, Lieben und Hoffen, — und zwar von oben her, vom Vater des Lichtes, der die Liebe iſt, und nicht will, daß Jemand verloren werde, ſondern daß alle die an den Sohn glauben, das ewige Leben haben, — das iſt die beſeligende Gabe des Erlöſers.

Faſſen wir demnach das Chriſtenthum, d. h. die welthiſtoriſche Lebensform, deren Kern, Gehalt und Seele das Chriſtusleben iſt, als die himmliſche Heilskraft im irdiſchen Menſchenleben[1]), ſo haben wir hiermit zugleich auch den Begriff des Chriſtlichen gefaßt und gefunden.

Das Chriſtliche iſt das Heilskräftige[2]).

---

1) „Die Menſchheit wäre kein Nütze, wenn nicht die Gottheit in ihr wäre." Luth. ſ. Wke ed. Walch. 11, S. 242.

2) Siehe die reiche Literatur über Begriff und Weſen des Chriſtenthums bei Danz Encykl. S. 83. ff. — Wem unſre Begriffsbeſtimmung nicht zuſagen ſollte, mag nur ja nicht vergeſſen, von welchem Standpunkt aus ſie betrachtet und gefaßt ſeyn will! Auf das Leben und ſein dringendſtes Bedürfniß muß das Auge feſt gerichtet bleiben, wenn der aufgeſtellte Begriff verſtanden werden und einleuchten ſoll. Auf dieſen Standpunkt weiſt und führt auch Aug. hin, in der trefflichen Stelle, nulla res obtinet integritatem naturae suae, nisi in suo genere salva sit. Ab eo autem est omnis salus, a quo omne bonum est. At omne bonum ex Deo. Salus igitur omnis ex Deo. de ver. rel. 18, 36. Vgl. hierzu Göthe, im Briefwechſel mit Lavater Leipz. 1833. S. 153: „Dank verdient die Natur (!), daß ſie in die Exiſtenz jedes lebenden Weſens ſo viel Heilungskraft gelegt hat, daß es ſich, wenn es an der einen oder andern Ecke zerriſſen wird, ſelbſt wieder zuſammenflicken kann, und was ſind die 1000 Religionen der Erde anders, als die 1000fachen Aeußerungen dieſer Heilungskraft? Mein Pflaſter ſchlägt bei Dir nicht an; Deins nicht bei mir; in unſres Vaters Apotheke ſind viel Recepte!" Trotz des Irrigen, das er enthält, iſt dies ein höchſt beachtenswerther und lehrreicher Ausſpruch. (Vgl. oben S. 229.) — Von hieraus, im Intereſſe und Gefühl des Lebens, kann unmöglich eine andre Antwort auf die Frage nach dem Chriſtlichen gefunden werden, als die gegebene. Will man ſie alſo nicht gelten laſſen, ſo muß man den

Für die Richtigkeit dieſer Begriffsfaſſung legen Schrift und bibliſche Theologie das gültigſte Zeugniß ab.

Schlagen wir die Schrift auf, ſo tritt uns eine auffallende Menge ſolcher Worte, die den Heilsbegriff enthalten, oder ſich darauf beziehen, überall entgegen. Nichts wird in der Bibel ſo häufig genannt und dargeſtellt, als Sünde und Unheil auf der einen, Heil und Leben auf der andern Seite; das weiß Jeder, der kein Fremdling in ihr iſt. Es würde Zeit- und Raumverſchwendung ſeyn, wenn wir alle Stellen hier aufführen wollten, in welchen dieſe Begriffe vorkommen.

Die ganze Bibel bewegt ſich augenfällig um den Heilsbegriff wie um ihre Axe. Ihre beiden Haupttheile, das alte und das neue Teſtament, beziehen ſich ſo zu ſagen wie Unheils- und

---

Widerſpruch nicht gegen ſie, ſondern gegen den Standpunkt erheben. Man muß beweiſen: von dieſem Standpunkt aus könne oder dürfe das Chriſtliche nicht erforſcht werden! — Unſtreitig iſt der gegebene Begriff ganz im Sinn der alten evangeliſchen Kirche und Theologie gebildet, welcher das Heil in Chriſto und durch ihn, als Kern und Summe des Chriſtenthums galt. apol. conf. p. 55. (ed. Tittm.) art. Smalc. art. 1. p. 266. *Buddeus* institt. theol. dogm. p. 43. 658. Haſe Hutt. rediv. p. 242. 317. Vgl. Baumgarten Cr. D. G. S. 1109. Aber nicht blos bei den Reformatoren, — von jeher, ſeit den Zeiten der Apoſtel, hat die chriſtliche Kirche den Inbegriff alles Wollens und Wirkens Jeſu in dem Gedanken des Heils zuſammengefaßt. Vgl. Neander apoſt. K. G. S. 381. Baumgarten Cr. bibl. Theol. S. 402. Paulus Comment. üb. d. 3 erſten Evv. 1, S. 68. Clem. al. paed. 1, p. 100. a. b. strom. 6, p. 481. a. Aug. de ver. rel. 24, 45. etc. Es iſt daher zu verwundern, daß die neuere Theologie den alten Heilsbegriff und Heilsweg ſo ſehr vergeſſen und verlaſſen hat. In unſrer Zeit hat beſonders Sack in ſeiner Apologetik die Wichtigkeit und Bedeutſamkeit dieſes Begriffs hervorgehoben und dargethan, S. 9. 200. ff.; vgl. Kling in d. Tüb. Zeitſchrift 1834, 4, S. 22. Die tiefe und weitgreifende Bedeutſamkeit dieſes Begriffs kann hier nicht weiter erörtert werden; es ſey nur noch darauf hingedeutet, daß er in ſeiner Tiefe den alten Heiden ſo fremd nicht war, als er manchem chriſtlichen Theologen zu ſeyn ſcheint; die Griechen und Römer dachten bei σωτηρία, salus u. dgl. nicht blos an phyſiſches Heil. Siehe oben S. 61. Anm. 8; 170. A. 1. Vgl. *Schlaeger* de diis homin.que servatoribus etc. Helmſt. 1737. 4. und die Zuſammenſtellung der hieher gehörigen dicta classica bei Paulus Comm. 1, S. 63. ff.

Heilsentwickelung auf einander [1]); das A. T. iſt vorzugsweiſe die Geſchichte des Unheils, das N. T. die des Heils auf Erden; dort iſt das Weg von Gott! hier das Hin zu Gott! das geſchichtlich Vorwaltende und Ueberwiegende; dort ſtellen ſich uns überall, von den erſten bis zu den letzten Blättern die unſeligen Folgen des Abfalls von Gott, hier die beſeligenden Wirkungen der Wiedervereinigung mit ihm dar. Der Tod iſt der Sünden Sold! — das iſt das Grundthema des alten [2]), — aber die Gabe Gottes iſt das ewige Leben, — das iſt die Summa des neuen Teſtamentes (Röm. 6, 23.). Von der Sünde der erſten Menſchen an, bis zum gänzlichen Untergang des jüdiſchen Volks, ſpinnt ſich ein düſtrer Faden des Unheils ununterbrochen fort. Ueber ihm aber, — und das iſt eben das Erhebende des A. T. — läuft eben ſo ununterbrochen ein ſonnenheller Faden von Heilsverkündigungen bis auf Chriſtus hin [3]), der an denſelben hiſtoriſchen Punkt ſich anknüpft [4]), von welchem die Entwickelung des Sündenelends beginnt.

Heil und Hülfe von Gott iſt demnach der Inhalt faſt aller Gebete aller Gottesfürchtigen [5]), Heil und Rettung iſt das

1) Vgl. apol. conf. p. 62. (ed. Tittm.) Bretſchneider Entwickelung d. dogm. Begriffe S. 682.

2) Daher auch die außerordentliche Häufigkeit der Todesandrohungen im A. T. und in der moſ. Theokratie.

3) Herder Briefe üb. d. Stud. d. Th. in ſ. ſämmtl. Wkn z. Rel. u. Th. 13, S. 219. ff. Heugſtenberg Chriſtologie des A. T. Berl. 1829. 32. 2 Bde. Es iſt merkwürdig, wie ein ſo hellſehender Mann, als Schleiermacher, den lebendigen und weſentlichen Zuſammenhang zwiſchen dem A. u. N. T. verkennen konnte, Dogm. 1, S. 84. ff.

4) Vgl. Sack Apol. S. 228. *Pascal* pens. Par. 1679. p. 15. u. a. m.

5) Pſ. 6, 3; 14, 7; 46, 2; 50, 23; 85, 7; 118, 14; u. a. m. Der Begriff des Heils und des Heilens iſt im A. T. an mehrere Worte geknüpft, beſonders aber an die Worte יְשׁוּעָה, שָׁלוֹם, רָפָא. Die Wurzel des ganzen bibliſchen Heilsbegriffs iſt unverkennbar ſinnlich, und das phyſiſche Moment, der äußern Sicherſtellung oder Befreiung, tritt faſt in den meiſten Stellen, wo dieſer Begriff gefunden wird, überwiegend hervor. Wenn Gott ſelbſt, wie häufig geſchieht, Heiland genannt wird, im A. T. — 1 Chron. 16, 35. Pſ. 85, 5. Jeſ. 43, 11. Bar. 4, 22. vgl. Tit. 1, 3. 4;

Ziel ihrer frommen Wünſche, der Gegenſtand ihres Hoffens und Sehnens [1]). Heil verkündigen die Gottbegeiſterten Seher [2]); Heil erwartet das bedrängte Volk des Herrn; eine Fülle von anmuthigen Bildern des Heils, zieht ſich in den verſchiedenartigſten Auffaſſungen des Einen Grundgedanken durch alle Sagen und Lieder des alten Bundes. Quelle, Becher, Licht, Schild, Helm — alles irdiſch Wohlthuende, Erfreuende, Schützende, Erhebende wird zum Träger und Sinnbild des himmliſchen Heils [3]), nach welchem die Augen der Gläubigen ſchauen, und ihre Seelen dürſten.

Und als in Jeſus der längſt Erwartete und Verheißene geboren wird, verkündigen die himmliſchen Boten den Erdbewohnern die Worte der Freude: euch iſt heute der Heiland geboren [4])! — und wie durch die Geſchichte des A. T. die Verkündigung ſcholl, daß er kommen wird, ſo tönt forthin durch die Weltgeſchichte die frohe Kunde, daß er gekommen iſt [5]). Dieſer forthallende Weihnachtsklang löſt von nun an alle Diſſonanzen des

---

3, 4. 6. 1 Tim. 2, 3. u. a. m. — ſo wird er hauptſächlich als der Retter aus Gefahr, als der alles Feindliche Abwehrende, davor Schützende, oder aus der verderblichen Gewalt Herausreißende gedacht. In dieſem Sinn hießen die hülfreichen Helden in der Richterzeit Heilande. Richt. 3, 9. Auch im N. T. ſteht den Apoſteln, wenn ſie Jeſum Heiland nennen, häufig das Bild eines Ritters und Retters, eines Helden, der eine feindliche Macht überwindet und zurücktreibt, vor der Seele; Apoſt. 5, 31. 1 Joh. 4, 14. auch im N. T. haben die Worte σωτηρία, σώζειν begreiflicherweiſe oft die rein phyſiſche Heilsbedeutung; Apoſt. 7, 25; 27, 34. Hebr. 11, 7. u. a. m. — Erſt allmählig läutert und vergeiſtigt ſich der Begriff des Heils bei den Apoſteln, wie ſich ja auch die moſaiſche Theokratie nach und nach zum chriſtlichen Himmelreich verklärt hat.

1) 1 Moſ. 49, 18. Mich. 7, 7. Pſ. 119, 81. 166. 174. u. a. m.

2) Jeſ. 12, 2; 51, 5; 52, 7; 56, 1. Hoſ. 13, 9. 14. Jer. 8, 22; 46, 11. Hab. 3, 18. u. a. m.

3) Jeſ. 12, 3. Joel 3, 23. Pſ. 116, 13; 27, 1; 7, 11; 18, 36. Jeſ. 59, 17. Eph. 5, 17. Pſ. 18, 3; 132, 17; 5, 13. Jeſ. 45, 8; 61, 10. 11. u. a. m.

4) Luk. 2, 11.

5) Tit. 2, 11. 1 Joh. 4, 9.

Menſchenlebens immer mehr und mehr verſöhnend in ſich auf; die Weltgeſchichte wäre ein unerträglich harter Conſonant, ohne den mit- und durchklingenden Vocal der Gottesliebe im Chriſtusleben.

Heiland der Menſchen zu ſeyn, die Gefangnen zu erlöſen, und die zerſchlagenen Herzen zu heilen [1]), — das erklärte Jeſus bei ſeinem erſten öffentlichen Auftreten für ſeinen eigentlichen Beruf. Als Heiland im umfaſſenden Sinn des Worts wandelte er durch das jüdiſche Land [2]); alle Kranken und Elenden ſtrömen ihm von allen Seiten zu, und empfangen von ihm Geneſung und Sündenvergebung [3]). Als den Heiland der Welt und aller Menſchen preiſen ihn ſeine Geſandten, ſtellt ihn das Evangelium dar, wohin es kommt [4]). Retten, helfen, befreien, erlöſen, beleben, beſeligen [5]) — das ſind die Ausdrücke, mit denen die Apoſtel das Wirken von der Kraft ihres Herrn bezeichnen, und alles, was von ihm Segensreiches ausgeht, alles, was er wirkt und will auf Erden, faſſen ſie, wie er ſelbſt, in den einen Ausdruck Heil zuſammen [6]); wie ſie denn auch das eigenthümlich Kräftige

1) Luk. 4, 18. Bekanntlich ſpricht auch ſein Name Ἰησοῦς ſeinen Heilandsberuf aus, Matth. 1, 21. — ὁ ἰώμενος ἡμῶν καὶ σῶμα καὶ ψυχήν; Clem. al. paed. 3, 194. d. Vgl. Herder ſämmtl. Wke, z. Rel. u. Th. 17, S. 162. — Die Heilkunde war im hohen Alterthum mit dem Prieſteramt verknüpft; der Prieſter, Leibes- und Seelenarzt zugleich, durch Gottes Kraft, die in ihm mächtig gedacht wurde. Daher die θεία ἰατρικὴ bei den Pythagoräern, wie bei den Neuplatonikern in hoher Verehrung ſtand. Baur Apollon. v. Thana, in d. Tüb. Zeitſchr. 1832, 4., S. 56. 103. 169. Procl. bei Engelhardt Dion. Areop. 2, p. 271. vgl. Fichte Sätze z. Vorſch. d. Theol. S. 198.

2) Matth. 8, 16. Mark. 6, 56. Luk. 5, 15. Joh. 6, 2. u. a. m.

3) Luk. 17, 13. Mark. 1, 40. Matth. 9, 2.

4) Luk. 1, 30; 3, 6. 1 Joh. 4, 14. Apoſt. 3, 16; 4, 12; 13, 47. Tit. 2, 13. Phil. 3, 20.

5) Matth. 10, 22. Mark. 10, 26. Luk. 13, 23. Joh. 3, 17; 12, 47. Apoſt. 15, 1. Röm. 5, 10. 1 Kor. 5, 5. Gal. 3, 13. Eph. 2, 5. 1 Theſſ. 1, 10. 2 Tim. 1, 9. Hebr. 2, 15. 1 Petr. 1, 18. Jak. 1, 21. u. a. m.

6) Joh. 4, 22. Luk. 19, 9. Apoſt. 13, 26. Röm. 13, 11; 1, 16; 1 Theſſ. 5, 9. Eph. 1, 13. 1 Kor. 1, 30. Kol. 1, 14. Hebr. 2, 3. 10. u. a. m.

ſeiner Lehre ſowohl als ſeines Lebens und Todes nicht beſſer, als durch den Begriff des Heilſamen und Heilskräftigen auszudrücken wiſſen [1]).

Wenden wir uns zur bibliſchen Theologie, ſo können wir nicht verkennen, daß in dem Begriff des Heilskräftigen alle übrigen Hauptbegriffe derſelben dem Keim nach enthalten ſind, und ſich organiſch aus ihm entfalten, und daß uns mithin kein andrer, ſo wie er, in das lebendige Verſtändniß des ganzen Chriſtenthums hineinführt. Laſſen wir, um uns hiervon zu überzeugen, die Entfaltung oder Wiederausſtrahlung des in dieſem Begriff Zuſammengefaßten, vor unſern Augen vor ſich gehn!

Wird das Chriſtliche als das Heilskräftige bezeichnet, ſo iſt hiermit ausgeſprochen, daß es auf das Leben zunächſt und vornehmlich abzweckt, oder daß es ſeiner Natur wie ſeiner Tendenz nach durchaus praktiſch iſt [2]). Denn der Begriff des Heils kommt nirgends anders her, als aus dem Leben, und zielt nirgends anders hin, als auf das Leben. Heil iſt der natürlichſte, der allgemeinſte Ruf und Wunſch des Lebens [3]), der zu ſeiner wahrſten und höchſten Erfüllung durch Chriſtus gelangt, weil dieſe Erfüllung von Gott herrührt, und in die Ewigkeit hinauf-

---

1) τὸ σωτήριον, Tit. 2, 11. Apoſt. 28, 28. vgl. test. 12 patr. p. 542: ἐξ Ἰούδα ἀνατελεῖ ὑμῖν τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ.

2) Constat primarium Christi scopum fuisse potius inspirare voluntati sanctitatem, quam intellectui immittere notiones veritatum arcanarum. Leibn. ſämmtl. Wke, 5, S. 142. Vgl. Weiller was iſt Chriſtenthum? in ſ. kl. Schriften, S. 321. (und hierzu Eus. h. e. 1, 14.) *Diodati* essai sur le christian. p. 27.

3) שָׁלוֹם לָכֶם, שָׁלוֹם לְךָ — die bekannte Begrüßungsformel, die im Munde des Erlöſers, — εἰρήνη ὑμῖν — vorzüglich nach ſeiner Auferſtehung (Joh. 20, 19; 21, 6.), eine ganz beſondere Bedeutſamkeit bekommt. Das dieſe Begrüßung erzeugende Gefühl iſt in unſerm policeilich geordneten und geſchirmten Leben natürlich ſo friſch und lebendig nicht, als es im Alterthum war, und im Orient noch iſt, wo Jeder gegen ſo manches ſein Leben plötzlich Bedrohende ſtets auf ſeiner Hut ſeyn muß. Auch das lateiniſche salve drückt das weſentlichſte Bedürfniß des Lebens als Hauptwunſch deſſelben aus.

reicht. Und ſo deutet das im chriſtlichen Heilsbegriff weſentliche theologiſche [1]) Moment deſſelben auf den göttlichen Urſprung des Chriſtenthums hin.

Zweckt aber das Chriſtliche als das Heilskräftige auf das Leben ab, ſo muß das Leben, vom chriſtlichen Standpunkt aus betrachtet, unheilvoll oder heilsbedürftig, mithin nicht in einem erfreuenden, ſondern in einem betrübenden Zuſtand erſcheinen. Und in der That iſt auch die chriſtliche Anſicht vom Leben, inſofern es ſeines Heils noch entbehrt, eine ernſte, mit einem ſchmerzlichen Gefühl verknüpfte [2]).

Der charakteriſtiſche, ſchmerzlich wehmüthige Zug des Chriſtenthums in ſeinem Hinblick auf das unheilvolle Leben kann aber, wenn doch das Chriſtenthum heilskräftig iſt und wirkt, kein ſtarrer und unvergänglicher, er muß vielmehr ein verſchwindender ſeyn, und der Ausdruck der klarſten Heiterkeit und Freude muß an ſeine Stelle treten [3]), ſobald das Chriſtenthum ſeinen Zweck erreicht, und irgend einen Theil des Lebens mit der Kraft ſeines Heils durchdrungen hat. Und bekanntlich erklärt denn auch die heilige Schrift das Reich Gottes für identiſch mit Friede und Freude [4]).

1) „Alles, was ſich anſehen läßt als Reſultat der Schöpfung als ſolcher, iſt Glück und nicht Heil; alles, worin ſich ein Antheil am eigenthümlichen göttlichen Leben ausdrückt, iſt Heil, und nicht Glück" — (Sack Apolog. S. 202.) — ein an ſich richtiger Gedanke, nur nicht ſcharf und richtig genug ausgeſprochen.

2) Luk. 19, 41. Vgl. Schleiermacher Reden über d. Rel. S. 290.

3) Ueber „die göttliche Traurigkeit" des Chriſtenthums (2 Kor. 7, 10.) gießt bekanntlich Heine, im Namen und Auftrag vieler Gleichgeſinnten, die Fluth ſeines Zorns und ſeines Witzes bei jeder Gelegenheit aus; beſonders ſtark in ſ. Geſch. d. neuern ſchön. Liter. in Deutſchl. 1, S. 7 ff. Es iſt klar, daß ſeine ganze Polemik aus bloßem Unverſtand hervorgeht. Die chriſtliche Religion iſt die heiterſte, freundlichſte Religion von der Welt, und was ſie Düſtres hat, das kommt nicht aus ihr, ſondern aus dem Leben und von den Menſchen. In ſich, und ihrem innerſten Weſen nach, iſt ſie gar nichts anderes, als die reinſte Freude und Freudigkeit; joy is another name of religion, ſagt Sterne mit Recht; ſämmtl. Wke (Lond. 1819.) 3, S. 263. vgl. Neander K.G. 1, S. 465. — Joh. 15, 11. Phil. 4, 4. 2 Kor. 13, 11. Gal. 5, 22. u. a. m.

4) Röm. 14, 17. — vgl. Arndt wahres Chriſtenth. (Schwab. 1737):

Soll nun aber das Chriſtenthum dem menſchlichen Leben Heil ſchaffen und gewähren, ſo kann es, da dieſes Leben ein zum Bewußtſeyn und zur Perſönlichkeit organiſirtes iſt, an Bewußtſeyn und Perſönlichkeit nicht vorbei, ſondern es muß in ſie hineingehn, und beide zur Aufnahme ſeines Einfluſſes geneigt machen. Wollte das Chriſtenthum im Menſchen ohne ſein Wiſſen und gegen ſeinen Willen wirken, ſo könnte ſeine Wirkſamkeit keine heilſame ſeyn und heißen, weil ſie alsdann mit Zurückſetzung gerade des Bedeutſamſten in dieſem Leben geſchähe [1]). Und ſo muß denn die heilskräftige Thätigkeit des Chriſtenthums, will ſie dieſen Namen wahrhaft verdienen, ſtets zuerſt auf das Bewußtſeyn und den Willen des Menſchen gehn, und dieſe, wenn ſie abgewendet ſind, umzulenken, und ſich zuzuwenden ſich bemühn. Weßhalb denn auch die erſte, dem Himmelreich ſtets vorangehende Aufforderung die Mahnung zur Buße und zur Bekehrung iſt [2]).

Zur Annahme des dargebotnen Heils fühlt ſich nur der bewogen, der ſein Unheil, d. i. ſein Sündenelend weiß und fühlt [3]). Daher nun die außerordentlich häufigen Hinweiſungen des Chriſtenthums auf die Sünde und ihre Folgen [4]); daher ſein eifriges Streben, die Menſchen zur Erkenntniß und zum Geſtändniß ihrer Sünden zu bringen [5]), daher das Hinſtellen dieſer Erkenntniß als unerläßliche Bedingung zum Erlangen des Heils [6]); daher der heftige Kampf gegen alles, was den

„es iſt nichts ſo groß, als des Menſchen Seele in ihrer Freudigkeit und Freiheit. — — Wäre die Liebe vollkommen in dieſem Leben, ſo wäre auch die Freude vollkommen." S. 167. 720.

1) Vgl. Schleiermacher Dogmat. 2, S. 201. ff. Sack Apolog. S. 360.

2) Matth. 3, 2; 4, 17. Luk. 13, 3; 15, 7. Apoſt. 2, 38; 17, 30. u. a. m.

3) Luk. 5, 31. Matth. 9, 12.

4) Matth. 5, 19. ff. 25, 31. ff. Luk. 13, 3. ff. Joh. 5, 14. Apoſt. 2. 38. Röm. 6, 23. Jak. 1, 15. u. a. m.

5) Matth. 19, 16. ff. Luk. 17, 10. Röm. 3, 23. Gal. 3, 22. u. a. m.

6) Matth. 7, 3. 1 Joh. 1, 8. 9.

Menſchen nicht zur Wahrnehmung und Empfindung ſeiner Sünden kommen läßt, gegen die heidniſche Verſunkenheit in Welt- und Fleiſchesluſt [1]), wie gegen die phariſäiſche Hochmüthigkeit und Selbſtgerechtigkeit [2]); daher nun auch die in alten und neuen Zeiten dem Chriſtenthum vorgeworfene Liebe und Hinneigung zu den Sündern [3]).

Das Chriſtenthum führt, weil es ſich dem Innerſten des Lebens heilskräftig erweiſen will, zu einer ganz andern Auffaſſung und Erkenntniß der Sünde, als ſie das Welturtheil erzeugt und hegt. Das Welturtheil faßt die Sünde in der Regel nur in ihrer momentanen Erſcheinung an den einzelnen Punkten der Lebensoberfläche auf, an denen ſie gerade hervortritt, und ſieht ſie demnach überall da als nicht vorhanden an, wo ſie nicht äußerlich ſichtbar wird [4]). Aber das Chriſtenthum lehrt das Weſen der Sünde in dem Ganzen der Geſinnung ſuchen und erkennen, nicht in den einzelnen Aeußerungen derſelben. Es macht auf die Unlebendigkeit der Gottesidee in uns aufmerkſam, und weiſt dieſe innerliche Abwendung von Gott als das wahre Weſen der Sünde nach [5]). Daß aber kein einziges Men-

---

1) Matth. 6, 21. ff. Luk. 17, 27. Phil. 3, 18. 19. u. a. m.

2) Matth. 5, 20; 23, 2. ff. Luk. 18, 9. ff. u. a. m.

3) Luk. 7, 34. 47. ff. 15, 2. ff. — Siehe beſonders die beißenden ſchon oben S. 59, Anm. 2. angeführten Spöttereien des Celſus.

4) Luther: „ſolches iſt nichts anderes, als daß die menſchliche Vernunft gern haben möchte, daß die Sünde nicht ſo groß und ſtark wäre, als ſie Gott in der Schrift macht.“ (bei Tholuck v. d. Sünde u. ſ. w. S. 160.) — „Im natürlichen Menſchen wohnt die Sünde; Wiedergeburt iſt die Grundlage des Chriſtenthums. Wer die Lehre von der Gnade aus der Bibel vertreibt, vertilgt die ganze Bibel.“ Jacobi ſämmtl. Wke 6, S. 192.

5) Matth. 22, 2. ff. Mark. 10, 22. ff. Röm. 1, 18. ff. 14, 23; 17, 14. ff. Pſ. 14, 1. ff. Hebr. 11, 6. u. a. m. ἁμαρτία — ἡ τοῦ θεοῦ ἀλλοτρίωσις. Greg. nyss. or. c. Eun. 2. vgl. *Suic.* thes. eccl. s. v. Kern üb. d. Sünde u. ſ. w. in Tüb. Zeitſchr. 1832, 3. S. 81. ff. 1833, 2. S. 1. ff. — Fichte Anweiſ. z. ſel. Leb. S. 195: „ſo wie die rechte Denkart gut iſt, und es braucht eben dazu keiner guten Werke, um ihren Werth zu erhöhen, wiewohl ſie nicht ausbleiben, ſo iſt dieſe Denkart verwerflich, und

ſchenleben von dieſer Abſtraction [1]) frei ſey, geht deutlich genug aus der Anſtrengung hervor, die es jedem koſtet, ſich das fortwährende Aufſchauen zu Gott innerlich anzugewöhnen.

Man kann die heilskräftige Wirkſamkeit des Chriſtenthums nicht auf der einen Seite in's Auge faſſen, ohne das unheilvolle Wirken der Sünde auf der andern Seite gewahr zu werden. Dieſes Wirken äußert ſich überall in einer zunehmenden Abſchwächung der kräftig empfundenen Gegenwart Gottes im innern Leben. Das Leben verliert ihn aus den Augen und aus dem Herzen; an die Stelle des Verlangens nach ihm und ſeiner Gemeinſchaft, tritt Gleichgültigkeit, Abneigung, ja entſchiedener Widerwille. Im einzelnen Menſchen nennt die Schrift dieſe von der Sünde bewirkte vorherrſchende Sinnesart, Fleiſch, im geſammten Menſchenleben, Welt [2]). Zwiſchen Fleiſch und Welt, und

---

es braucht nicht etwa eine beſondre Bösartigkeit dazu zu kommen. — Auch darf ſich keiner tröſten, daß er doch nichts Böſes, ja vielmehr Gutes thue. — Das iſt eben der ſündliche Hochmuth bei dieſer Sinnesart, daß ſie denken, ſie könnten auch ſündigen, wenn es ihnen beliebte, und man müſſe ihnen noch einen großen Dank dafür ſagen, wenn ſie es unterließen," u. ſ. w. — Schon die alten Heiden faßten das Weſen der Sünde mitunter chriſtlicher und richtiger, als die moderne Weltanſicht; in libidine esse, peccatum est, etiam *sine effectu*. Cic. fin. 3, 9. off. 1, 19. u. a. m.

1) „Der Unglaube iſt die erſte Sünde geweſen; Adam und Eva ließen Gottes Wort fahren, als der Teufel daran ſtieß." Luth. ſ. Wke (ed. Jen.) 7, S. 196.

2) Gal. 5, 17. 19. 1 Joh. 2, 16. Röm. 8, 4. 12. 13. 2 Kor. 10, 2. Joh. 7, 7; 12, 31; 14, 17. 1 Joh. 3, 1. 13. Eph. 2, 2. Phil. 2, 15. u. a. m. Beide Begriffe ſind oft ſehr flach und falſch gedeutet worden; namentlich hat eine gewiſſe mit ſich ſelbſt zufriedene Sinnesweiſe den Begriff σάρξ gar ſehr zu ihren Gunſten ausgelegt, und das, was er bezeichnet, von ſich abgelehnt, und in die Aeußerlichkeit verſetzt. Siehe dagegen Luther: Caro non concupiscit, nisi per animam ac spiritum, quo vivit. — quatenus homo sapit, quae Dei sunt, spiritus est; quatenus carnis movetur illecebris, caro est, quibus si consenserit, *totus* caro est. opp. ed. Jen. 3, p. 420. beſonders aber die ſchöne ſchlagende Stelle ib. p. 212. — Nitzſch: „es iſt mit dem Fleiſch ſtets die ſelbſtiſche Richtung, die das Göttliche abwehrt, geſetzt." (in Stud. u. Krit. 1834, 2. S. 256.) Vgl. Neander apoſt. K. G. S. 348. u. 459.

zwiſchen dem Chriſtenthum kann nie ein andres Verhältniß ſtatt finden, als das eines immerwährenden unverſöhnbaren Kampfes.

Fühlt der Menſch in ſeinem Leben das Wirken und die Macht der Sünde, und erkennt er in Jeſu Leben die heilige ſündenreine Kraft der Liebe, die ihm von ſeinem Sündenunheil helfen kann und will, ſo entſteht eine freudige Bewegung und Zuverſicht in ſeiner Seele, oder diejenige geiſtige Empfänglichkeit und Stärke, die ſich die Heilandswirkſamkeit des Herrn aneignet, und mit ganzer Innigkeit umfaßt und feſthält. Die Schrift nennt dieſes innige ſich an den Herrn Anſchließen, und ſein Heil mit aller Stärke und Treue des Gemüths Ergreifen, den Glauben, und Jeſus, wie ſeine Apoſtel fordern und bezeichnen den Glauben als den alleinigen Grund aller wahren Geneſung und Seligkeit [1]), — auf Seiten der Menſchen.

Auf Seiten Gottes ſtellt ſich als dieſer alleinige Grund zur Beſeligung der Menſchen die Liebe dar, die demnach auch die allerhöchſte Stellung und Würde im Chriſtenthum einnimmt [2]),

---

1) Matth. 17, 20. Mark. 9, 23; 10, 52. Luk. 7, 50. Joh. 3, 16; 20, 29. 1 Joh. 5, 4. Röm. 3, 28; 4, 3, 5. Gal. 3, 23. ff. Hebr. 11, 1. ff. u. a. m. — Daß der Glaube ſeinem innerſten Weſen nach Kraft ſey, — darauf deutet der Hauptbegriff: heilskräftig hin. Denn das Kräftige kann als ſolches nur von Kraft empfunden und heilſam verwendet werden. vgl. Heinroth Seelengeſundh.kunde, 1, S. 70. u. 204. ff. Die Menge der Schriften über den Begriff und das Weſen des Glaubens iſt kaum zu überſehn; aber die wenigſten thun der Sache ein Genüge. Das bekannte und beliebte Buch von Schulz was heißt Glauben u. ſ. w. 2 A. 1834 iſt bei viel Gutem, was es enthält, in der Faſſung des Begriffs total verfehlt zu nennen. Es hat's, außer Paulus, noch Niemand beſſer geſagt, was Glaube ſey, als Luther. ſämmtl. Wke, ed. Walch 11, S. 1956.; 12, S. 109. u. a. m. — (Ich citire Luther's Wke bald nach der Walchiſchen, bald nach der Jenaiſchen Ausgabe, weil ich das in der erſteren angefangene Studium derſelben in der letzteren fortzuſetzen und zu beenden genöthigt war.) vgl. Eſchenmayer die Hegelſche Rel.philoſ. u. ſ. w. Tüb. 1834, S. 28. Nitzſch Syſtem d. chriſtl. Lehre S. 182. ff.

2) Mark. 12, 30. Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 9. 10. Röm. 5, 8; 8, 32; 13, 8. 1 Kor. 13, 13. u. a. m. — Luther bezeichnet ſehr oft Glaube und

und als die den Schöpfer bewegende Urſache begriffen wird, das ſterbliche creatürliche Leben zum Mitgenuß des ewigen Lebens zu befähigen [1]). Denn dieſes Geheimniß des von Ewigkeit her von Gott gefaßten Rathſchluſſes, eine Welt zu ſchaffen, um ſie mit dem Abglanz ſeiner Herrlichkeit, mit dem Leben ſeiner Liebe zu erfüllen, iſt der Welt am einleuchtendſten in Jeſu Sendung offenbar geworden [2]). Und wenn, wie wir vorhin bemerkten, aus dem Begriff heilskräftig eine beſtimmte Hinweiſung auf den Begriff des Glaubens hervorgeht, ſo ſpricht ſich in dieſem Begriff das Höchſte und Mächtigſte im Chriſtenthum, nemlich die Liebe, nicht minder klar und vernehmlich aus, da ja alles Leben, ſogar das thieriſche, in allen Heilserweiſungen unmittelbar die ſich ſeiner erbarmende Liebe fühlt [3]).

Heilskräftig will ſich aber die göttliche Liebe nicht blos einzelnen Menſchen oder Völkern, ſondern dem ganzen Leben erweiſen, weil ſie eben als die göttliche die allumfaſſende iſt. Sie will, daß Allen geholfen werde [4]), und daß ſie Alle zur Erkenntniß der Wahrheit und zur Seligkeit in Gott gelangen. Sie will jedes einzelne, wie das geſammte Menſchenleben der Hingegebenheit an das Böſe entreißen, und es im Be-

---

Liebe als die beiden Grundkräfte des chriſtlichen Lebens, und weiſt auch ſehr gut die innere Einheit beider nach; ſämmtl. Wke, ed. Walch, 11, S. 180. 1618. ff. 2119. u. a. m. Bekanntlich haben beide Worte in der deutſchen Sprache eine und dieſelbe Wurzel, — lob, lub; gelieben u. ſ. w. Vgl. Aug. de doctr. christ. 1, 37. 41.

1) Vgl. Fichte Sätze z. Vorſch. d. Theol. S. 97. Hamann ſämmtl. Wke 1, S. 66.

2) Röm. 16, 25, 26. Eph. 1, 9. 10; 3, 3. ff. Kol. 1, 16. 26. ff. 1 Tim. 3, 16. u. a. m.

3) Von dieſer Seite, als barmherzige Liebe, wurde das Chriſtenthum zuerſt vom heidniſchen Leben empfunden und hochgeachtet; Vgl. Neander K. G. 1, S. 425. und dieſen Charakterzug des Chriſtenthums hatten die Kirchenväter und Reformatoren im Auge, wenn ſie im Gleichniß vom Samariter, Luk. 10, 30. ff. Chriſtum ſelbſt als den barmherzigen Samariter betrachtet wiſſen wollten. Luther's Hauspoſtille, ed. Plochmann Erl. 1826 5, S. 73. Kirchenpoſt. 14, S. 9. ff.

4) 1 Tim. 2, 4. 2 Petr. 3, 9.

wußtſeyn der Kindſchaft mit dem Vater im Himmel verknüpfen[1]).

Und ſo ſtellt ſich denn das Werk einer ſolches Heil bezweckenden und bewirkenden Liebe als das Werk der Erlöſung und Verſöhnung dar[2]), der Befreiung von der niederdrückenden verderblichen Gewalt der Sünde, der Erhebung zu Gottes beſeligender Huld und Gnade. Verſöhnung, oder Wiedereinführung des Lebens in Gottes Liebe, iſt überhaupt die Spitze aller wahren Religion und Frömmigkeit, und ſomit auch der Gipfel vom Heilswerk des Erlöſers.

Enthüllt ſich uns hier einerſeits der Sinn der Worte Freiheit und Friede[3]) recht lebendig, mit welchen der Erlöſer und

1) Matth. 5, 45. Luk. 15, 4. Mark. 16, 15. Apoſt. 1, 8. Gal. 3, 26; 4, 5—7. 1 Joh. 3, 1.

2) Matth. 20, 28. Mark. 10, 45. Eph. 1, 14. Kol. 1, 14. Gal. 3, 13. Röm. 3, 24. Tit. 2, 14. 2 Kor. 5, 18—21. 1 Joh. 2, 2. u. a. m. Die Ideen der Erlöſung und Verſöhnung bilden das Centrum der chriſtl. Dogmatik, und wenn ſtreng innerhalb der Theologie als Wiſſenſchaft, und für dieſelbe das Weſentliche und Eigenthümliche des Chriſtenthums gefaßt und aufgezeigt werden ſoll, ſo kann es in nichts Anderem gefunden und ergriffen werden, als in der Erlöſung und Verſöhnung. Aug. de quant. an. 36, 80. Schleiermacher Dogm. 1, S. 74. Fichte Sätze z. Vorſch. d. Theol. S. 153. ff. *Diodati* essai etc. p. 279. u. a. m. In der gegenwärtigen Unterſuchung, wo das Chriſtenthum nicht ſowohl vom theologiſch-ſpeculativen, als vielmehr vom populären Standpunkt aus, in ſeiner Bedeutſamkeit für das Leben, betrachtet wird, mußte demgemäß der Heilsbegriff früher und heller beleuchtet hervortreten, als die Erlöſungsidee; dieſe iſt übrigens in jenem unverkennbar enthalten. Man hat das Dogma von der Erlöſung öfters durch die Bemerkung zu erſchüttern geglaubt, daß Chriſtus im Ganzen wenig davon geſprochen habe; als wenn es, wie Olshauſen irgendwo richtig bemerkt, Chriſto darum zu thun geweſen wäre, eine Glaubenslehre vorzutragen und mitzutheilen! Ein Erlöſungswerk und eine Erlöſungstheorie ſchließen einander nicht nothwendig ein; jenes zu vollbringen, war Jeſu Hauptaufgabe, dieſe aufzuſtellen, iſt Sache der Wiſſenſchaft. Läge bei Chriſtus der Hauptaccent auf dem was er gelehrt und geſagt, und nicht vielmehr auf dem, was er gethan hat, ſo wäre Chriſtus eben kein Erlöſer, ſondern ein bloßer Erleuchter.

3) Joh. 8, 37; 14, 27. 2 Kor. 3, 17. Röm. 5, 1; 8, 21. vgl. Eus. praep. ev. 1, p. 10. 5, 179. (ed. Vig.)

Verſöhner ſeine Gaben bezeichnet, und die genaue Bezüglichkeit dieſer Begriffe auf den Grundbegriff des Heilskräftigen, ſo giebt derſelbe andrerſeits unſerm Geiſtesauge hier diejenige Richtung, in welcher wir den ſtetigen Fortgang vom Werke der Schöpfung zu dem der Erlöſung deutlich wahrnehmen, und dieſes als die Vollendung und Krone von jenem begreifen [1]). Denn das Kräftige, das in der Welt perſönlicher Weſen in der Form der rettenden Liebe wirkt, iſt gar nichts anderes, als eine Bezeugung derſelben Gotteskraft, die im rein phyſiſchen Gebiet als Allmacht ſich bethätigt, und was ſie geſchaffen hat, nicht zu Grunde gehen laſſen will [2]).

Nie und nirgends im Menſchenleben hat ſich dieſer kräftige Wille der göttlichen Güte ganz unbezeugt gelaſſen [3]), vielmehr überall und auf vielfache Weiſe die Sehnſucht der Menſchen zu wecken und auf das Ewige zu lenken ſich bemüht. Erfolglos konnten dieſe Bemühungen, der Natur ihres Urſprungs nach, zwar nicht bleiben; da aber die göttlichen Einwirkungen auf die menſchlichen Seelen niemals zwingende, oder ſie widerſtandslos fortreißende ſind [4]), ſo konnten dieſe Erfolge nicht als durchgängige, ſondern nur als vereinzelte, durch unergriffene Zwiſchenräume unterbrochene hervortreten. Und ſo hätten jene Gottesbezeugungen im Menſchenleben, wären ſie darauf beſchränkt geblieben, die Haupteigenſchaft des Lebens entbehrt, nemlich das ſtetig fortſchreitende ſich Entwickeln von innen heraus; ſie hätten nur hin und wieder, wie glänzende Meteore aufleuchtend und verlöſchend, die Nacht der Gottesvergeſſenheit auf Erden durchzuckt.

---

1) Joh. 1, 2—4. Kol. 1, 16. 17. Hebr. 1, 2. u. a. m. Unter den neuern Theologen hat beſonders Nitzſch den genauen Zuſammenhang zwiſchen Erlöſung und Schöpfung, und das Bedingtſeyn jener durch dieſe, trefflich eingeſehn und dargethan, Syſt. d. chriſtl. Lehre S. 95. Vgl. auch Henke Magaz. 2, S. 283. ff.

2) Pſ. 145, 15. 16. Weish. 11, 22. ff.

3) Apoſt. 14, 15; 17, 27. Röm. 1, 19.

4) Joh. 6, 64. 66; 8, 37. ff. Luk. 13, 34. u. a. m.

Daß nun im Chriſtenthum das Göttliche ſich auf eine ganz andre als auf dieſe Weiſe kund gegeben habe, und daß das Chriſtenthum dadurch von allen andern und früheren Kundgebungen deſſelben weſentlich verſchieden ſey, hebt der Ausdruck heilskräftig klar hervor. Denn wie die erſte Hälfte dieſes Wortes an das Daſeyn von etwas Unheilvollem erinnert, dem das Chriſtenthum entgegenwirken will und ſoll, ſo deutet die zweite Hälfte auf das Unzureichende aller außer- und nichtchriſtlichen Heilsbezweckungen hin, und charakteriſirt die chriſtliche Erlöſung des Lebens als eine allgemeine und wirkliche[1]), im Gegenſatz zu einer blos hier und da, oder blos in der Blüthe des Lebens, in der Idee zu Stande kommenden.

Die Sünde hat augenſcheinlich Leben und Geſchichte[2]); ſie iſt geſchehen und geſchieht; ſie iſt aus dem Denken in's Thun, aus dem Wollen in's Vollbringen herausgetreten; ſie geſtaltet ſich noch immer aus der Idee in die Wirklichkeit kräftig heraus,

1) Joh. 1, 16. 17; 4, 23. 24; 14, 6. 1 Joh. 2, 21; 3, 19. 2 Theſſ. 2, 13. 1 Tim. 2, 7. Hebr. 10, 26. u. a. m. Der bibliſche Begriff der ἀλήθεια iſt nur gar zu oft im modernen Schulverſtand, nicht im Sinn des alten Lebens genommen worden. Was wir h. z. T. Wahrheit nennen, iſt etwas hauptſächlich für das Denken Exiſtirendes, und zunächſt, ja ausſchließlich durch daſſelbe Erkennbares; das logiſche Moment iſt in unſerm Wahrheitsbegriff das überwiegende. Aber an etwas zu Denkendes und Gedachtes dachten die bibliſchen Schriftſteller nicht, oder wenigſtens nicht zuerſt und vornehmlich, wenn ſie von Wahrheit redeten, ſondern an etwas in ſich Feſtes und Gewiſſes, das ſich dem geſammten Leben kräftig fühlbar macht, im Gegenſatz zu allem, was früher oder ſpäter als etwas nicht Kern- und Weſenhaftes ſchmerzlich empfunden wird. Es iſt demnach mehr objective Derbheit im bibl. Wahrheitsbegriff, als in dem unſeigen, und zugleich mehr theologiſcher Geiſt. Denn in Allem, was von den bibliſchen Schriftſtellern als wahr gewußt wird, wird Gott, oder wenigſtens die Beziehung dieſes Wahren auf Gott, das Beſtehen deſſelben vor ihm, mit gewußt. Vgl. 2 Chron. 15, 3. Dan. 8, 12; 9, 13. Röm. 1, 18. Joh. 8, 40. u. a. m.

2) 1 Moſ. 3, 6. Röm. 5, 12. ff. Jak. 1, 14. 15. — Wie viel man auch immer aus Röm. 5, 12. wegexegeſiren mag, um der verhaßten Lehre von der Erbſünde zu entgehn — den Gedanken einer von jenem erſten Punkt aus fortgehenden Sündengeſchichte in der Weltgeſchichte kann man doch nicht leugnen und vertilgen. Schleiermacher Dogm. 1, S. 440. ff.

und jede ihrer Thatwerdungen wirkt Unthaten zeugend fort. Damit wäre oder würde demnach gegen die Sünde wenig oder gar nichts ausgerichtet, wenn das Leben, ihrem organiſchen Zuſammenhang gegenüber, nur einzelne, zwar mächtige, jedoch zuſammenhangsloſe Richtungen auf das Ewige hätte, oder aber wenn die Frömmigkeit blos als Idee wie ein feſter Stern über den Bewegungen des ſündigen Erdenlebens ſtände. Nein! was die Sünde wirklich entkräften und ihr die Herrſchaft nehmen will, das muß ihr in ihrem Gebiet, und in einem nicht kernloſeren Weſen, als das ihrige iſt, entgegentreten, mithin in der Wirklichkeit und als Leben. Nur dann iſt das Chriſtenthum ihr gewachſen, wenn es, wie ſie, das Geſchehen an ſich und in ſich hat; nur dann kann ſeine Frömmigkeit das Leben durchdringen, wenn ſie ſelbſt zum Leben durchgedrungen iſt [1]), und ſich als ſolches in die Welt geboren hat.

„Und das Wort ward Fleiſch! ſagt der Evangeliſt [2]), und wohnte unter uns, und wir ſahen ſeine Herrlichkeit, eine

---

1) 1 Joh. 3, 14. Jak. 2, 20. ff. — Die praktiſchen Chriſtenthumsanſichten des Jakobus ſtimmen weit harmoniſcher zu den ſpeculativen des Johannes und Paulus, als manche Theologen glauben. Nur muß man ſie nicht in einer gewiſſen Abgeſondertheit und Gültigkeit für ſich, ſondern vielmehr in ihrer lebendigen Zuſammengehörigkeit mit den andern, und in ihrer dienenden Beziehung auf dieſelben erfaſſen. Sie heben den Hauptvorzug des Chriſtenthums, die Thatſächlichkeit des Göttlichen und Guten, nach einer Seite hin heraus, die ihn in ihrer vorherrſchend ideellen, und mithin afterpauliniſchen Richtung aus den Augen zu verlieren Gefahr läuft. Jakobus fordert nicht Werke, im Gegenſatz zum Paulus, der auf Glauben dringt; er giebt nur Anleitung, den lebendigen Herzensglauben vom todten Gedankenglauben zu unterſcheiden. Matth. 7, 16. 1 Kor. 4, 20. 2 Tim. 3, 5. Vgl. Neander apoſt. K. G. S. 449. ff.

2) Joh. 1, 14. 1 Joh. 1, 1—3. Es muß je länger je mehr anerkannt werden, daß die ſchlagendſte Charakteriſtik des Chriſtenthums, und die wahrhafteſte Theologie in dieſem Satz enthalten iſt. Vgl. Fichte Anweiſ. z. ſel. Leben S. 341. Fichte (d. J). Säze z. Vorſch. d. Theol. S. 226. Deſſ. Recenſ. v. Hegel's Rel.phil. S. 2. Billroth Beiträge z. Krit. des Ration. S. 139. Baur Apollon. v. Tyana S. 167. Ritſch üb. d. Rel.begriff d. Alten S. 34. u. a. m.

Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit" — Ja, das iſt das Bedeutſamſte und Eigenthümlichſte des Chriſtenthums, daß es nicht blos Idee, ſondern durch und durch Leben, That, Kraft und Geſchichte iſt [1]), daß ſein gotterfülltes Leben von jenem ſeufzenden Auf- und Niederlaufen an der Kluft nichts weiß, die das Jenſeits von dem Dieſſeits, das Denken des Guten von dem Thun deſſelben bei den in der Sünde Befangnen trennt!

Zeigt nun das Menſchenleben in der Sündengeſchichte eine fortgehende Ablöſung von Gott, ſo zeigt es in der Chriſtusgeſchichte eine ununterbrochene Befaſſung mit Gott [2]); knüpft ſich der Anfang der Sündengeſchichte an die That, ſo iſt es bei der Erlöſungsgeſchichte nicht minder der Fall. Das Thatenleben des Erlöſers wird im reichſten Sinn des Worts zum vollbrachten Erlöſungswerk durch die That ſeines Todes [3]); denn nun iſt erſt jenem beſtändigen Abſtrahiren des Sündenlebens von Gott gegenüber, das Nie von Gott Laſſen der Chriſtusliebe vollkommen dargethan; und das heilig Begeiſternde dieſes Lebens und Sterbens liegt beſonders darin, daß ſich in demſelben die Liebe der Menſchheit zu Gott eben ſo offenbart und verklärt, als die Liebe der Gottheit zu den Menſchen [4]).

Das Kräftige, das ſich zur That verkörpert, wirkt und geht aus ihr wieder hervor; das Werk athmet den Geiſt aus, der

---

1) Apoſt. 2, 22. ff. Röm. 1, 16. 1 Kor. 1, 23. 24. 2 Tim. 1, 7—10. Jak. 2, 26. — Es war ſo unrecht nicht, daß Göthe ſeinen Fauſt Joh. 1, 1. überſetzen läßt: „im Anfang war die That." — „Menſchwerdung des Heiligen iſt das Weſentliche des Chriſtenthums." Schiller in ſeinem Briefwechſel mit Göthe 1, S. 194.

2) Joh. 10, 30; 14, 10; 17, 21. u. a. m.

3) Joh. 19, 30. Luk. 23, 46. — Von jeher hat die chriſtliche Kirche in Hinſicht auf das Werk der Erlöſung das größte Gewicht auf Jeſu Tod gelegt, und deßhalb ſein Kreuz als den Baum des Heils und des Lebens bezeichnet. Hauptſtelle: Just. apol. 1, p. 76. c. vgl. Soz. h. e. 2, 3. Baumgarten-Cr. D. G. S. 1154. Siehe hierzu die ſchönen Verſe v. Göthe, ſämmtl. Wke 13, S. 179: „das Zeichen ſieht er prächtig aufgerichtet" u. ſ. w.

4) Joh. 15, 13. Röm. 5, 8. ff. Vgl. Sack Apolog. S. 106.

es ſchuf [1]). Begeiſterung entſtrömte dem gottbeſeelten Chriſtusleben; der Geiſt des Herrn durchdrang die Zeugen ſeines Todes und ſeines Auferſtehns; der Geiſt des Herrn wehte aus ihnen die ſchlafenden Keime der Gottinnigkeit in den Seelen der Menſchen an, und ſie blüheten auf, zu einem Himmelreich auf Erden [2]), zu einem gemeinſamen Leben, Lieben, Glauben und Hoffen [3]), das den Tod überwindet, weil es aus Gott geboren, und deßhalb das wahre, das ewige Leben iſt [4]). Und wie der Geiſt Gottes als der Urheber vom Chriſtusleben bezeichnet wird, ſo beweiſt er ſich auch als die belebende Kraft, welche im fleiſchlichen Menſchenleben die geiſtliche Wiedergeburt bewirkt [5]), und in der Weltgeſchichte die Kirchengeſchichte erzeugt, — das ſteigende Wachsthum einer das Heilskräftige in ſich bewahrenden Gottesgemeinde unter den Menſchen [6]). —

---

1) Joh. 15, 26. 27; 16, 7. ff. 20, 22. 23. Apoſt. 2, 4. Vgl. hierzu hauptſächlich Herder v. Geiſt d. Chriſtenth. ſämmtl. Wke, z. Rel. u. Th. 18, S. 29. ff. Neander apoſt. K. G. S. 394. ff. Schubert Geſch. d. Seele S. 687. — Auch Plato glaubte an den im helleniſchen Leben fortwirkenden Geiſt des Sokrates. Aſt Plat. Leben S. 188.

2) Matth. 13, 24; 22, 2. 9. Luk. 17, 20. 21. 1 Kor. 4, 20.

3) Apoſt. 2, 44. Gal. 3, 28. Eph. 4, 5. 1 Joh. 4, 7.

4) Joh. 1, 13; 3, 6; 5, 24; 6, 47. 1 Joh. 5, 4. 12. u. a. m. — Das πνεῦμα der Bibel darf durchaus nicht im einſeitigen abſtract-philoſ. Sinn, den wir gewöhnlich mit dem Wort Geiſt verbinden, ſondern es muß ſtets im Zuſammenhang mit der ζωὴ gedacht werden. Das, was Jeſus im Menſchenleben will und wirkt, drückt Joh. am häufigſten durch ζωὴ αἰώνιος aus, und die Uebereinſtimmung dieſes Ausdrucks mit unſrer Begriffsbeſtimmung des Chriſtlichen bedarf wohl keines Beweiſes; die ζωὴ αἰώνιος iſt das durch den Heiland gewirkte, den Todeskeim der Sünde nicht mehr in ſich tragende, voll aufgeblühte gottſelige Leben. Vgl. Neander apoſt. K. G. S. 481. — Aehnlicher Nexus zwiſchen Geiſt und Leben im Ariſtot. Lebensbegriff Arist. met. 11, 7: ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή. — — φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον ἀΐδιον, ἄριστον· ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ.

5) Luk. 1, 35. Joh. 3, 5. Tit. 3, 5. 6.

6) Apoſt. 2, 47; 4, 4; 5, 14; 14, 1. 1 Kor. 15, 24. Off. Joh. 11, 15; 19, 4. 6.

Entfaltet nun auf dieſe Weiſe, wie wir ſehn, der eine Begriff des Heilskräftigen faſt die ganze Fülle der bibliſchen Hauptideen aus ſich, ſo können wir wohl nicht zweifeln, in dieſem Begriff das Weſentliche und Charakteriſtiſche des Chriſtenthums erfaßt zu haben.

Und zur Beſtätigung dieſer Begriffsfaſſung trägt endlich auch das ungeſucht daraus hervorgehende Verſtändniß des Weſentlichen im Judenthum und Heidenthum nicht wenig bei. Hat ſich uns nemlich das Chriſtliche als das Heilskräftige kund gegeben, ſo ſtellt ſich ſogleich das Jüdiſche als das Heilerwartende, das Heidniſche als das Heilerſinnende dar; und wem ſollte es nicht einleuchtend ſeyn, daß hiermit die charakteriſtiſchen Züge von beiden Formen des religiöſen Lebens hinlänglich bezeichnet ſind? Das Erwarten des Heils, das Leben im Glauben und Hoffen, iſt von Abraham bis auf unſre Tage die Seele und Grundrichtung des Judenthums geweſen und geblieben [1]). Und das Befriedigung Suchen im erſonnenen Heil, weil das wirkliche, von Gott gegebne fehlt [2]), — das zieht ſich, als Hauptelement des Heidenthums, augenſcheinlich vom groben Fetiſchismus an durch alle heidniſche Symbolik, Plaſtik und Liturgik hindurch, bis in die Aetherregionen des geiſtigen Götzendienſtes hinauf, in denen ſtatt des Gottes, der Him-

---

1) 1 Moſ. 15, 5. ff. 17, 2. ff. Luk. 2, 25. ff. u. a. m. Vgl. Stark d. Leben u. ſ. w. 1, S. 78. *Salvador* hist. des instit. de Moïse 3, p. 362. Bei Philo hat daher die Hoffnung unter den Tugenden ganz denſelben Rang, und dieſelbe Bedeutung, wie im N. T. die Liebe. Phil. de Abr. p. 351. (ed. Mang.) Das ethiſch religiöſe Moment, das in der Hoffnung liegt, ſcheint von den Theologen nicht immer genug erkannt und hervorgehoben worden zu ſeyn. Die erwähnte Stelle des Philo, und die Elpiſtiker des Plutarch (symp. 4, 4, 3.) können zur Wahrnehmung deſſelben Anleitung geben. — Wer recht einleuchtende Beweiſe von dem Heilerwarten, als dem Grundbeſtandtheil des Judenthums haben will, leſe Zunz d. gottesdienſtl. Vorträge der Juden. Berl. 1832.

2) Vgl. Fichte Sätze z. Vorſch. d. Theol. S. 202. Hegel Rel.phil. S. 237. ff. Tholuck üb. d. Weſen u. ſ. w. d. Heidenth. in Neander's Denkwürdigkeiten 1, S. 2. ff.

mel und Erde gemacht hat, der Gedankengott angebetet wird, den der Geiſt ſich ſelbſt aus Ideendunſt webt und bildet [1]).

Sechstes Capitel.

Was nunmehr als das Chriſtliche im Plato und ſeiner Philoſophie klar hervortritt.

Haben wir nun auf dieſe Weiſe das Chriſtliche an ſich erkannt, ſo kann uns das Chriſtliche im Platò und in ſeiner Philoſophie nicht mehr verborgen bleiben. Wir brauchen es jetzt nicht mehr da oder dort zu ſuchen, oder es aus einzelnen Wahrnehmungen mühſam zuſammenzuſetzen; es leuchtet uns vielmehr, ſobald wir den Blick von der gewonnenen Erkenntniß des Chriſtlichen auf die platoniſche Philoſophie lenken, aus dem Ganzen derſelben ſogleich entgegen. Und ſo iſt es denn eine lebendige Einſicht, zu der wir jetzt gelangen, da der Gegenſtand ſelbſt, den wir betrachten, ſie in uns erzeugt und hervorruft; nicht aus dem abſtracten Denken in uns, ſondern aus ſeinem friſchen Eindruck auf uns geht ſie hervor.

Heil, ſahen wir, oder Erlöſung und Gottſeligkeit des Menſchenlebens iſt das erhabene Werk und Ziel des Chriſtenthums; und dieſes Heil iſt auch unverkennbar der begeiſternde Hauptgedanke und Endzweck der platoniſchen Philoſophie.

Das Chriſtliche im Plato und im Platonismus

1) Siehe z. B. Tutti frutti, 1, p. 212. u. a. m. Daß die Verehrung einer ſelbſterzeugten Gottesidee leicht Götzendienſt werden kann, iſt eine uralte, und oft ausgeſprochene Wahrheit. Aug. de ver. rel. 38, 69: est enim alius deterior cultus simulacrorum, quo phantasmata sua colunt, et quidquid animo errante cum superbia vel tumore cogitando imaginati fuerint, religionis nomine observant. vgl. conf. 7, 20. Luther catech. maj. p. 359. (ed. Tittm.) Hamann ſämmtl. Wke 4, S. 327. Eſchenmayer d. Hegelſche Rel.phil. u. ſ. w. S. 8. 57. u. a. m.

ſtellt ſich mithin im Begriff des Heilbezweckenden[1]) heraus.

1) Das öftere Vorkommen der Worte σωτὴρ, σωτηρία, σώζειν u. a. m. bei Plato, und zwar im ethiſchen Sinn, kann als eine Art von Zeugniß für die Richtigkeit der obigen Begriffsfaſſung angeſehn und namhaft gemacht werden. σωτηρία Seelenheil, und zwar als Bedingung des ewigen Lebens: Phaed. 107. c. vgl. Tim. 88, b. τὸ σώζειν αὐτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ — als Hauptbeſtreben des Menſchen bezeichnet: Gorg. 512. b. — e. Heftigkeit der Begierden, eine Seelenkrankheit, wogegen die μαθήματα ἰατικά empfohlen werden, Tim. 86. c. 87. b. Wahre Weisheit, Quelle des Staatenheils, der Bewahrung vor Verderben und Untergang: Alc. 1, 126. a. leg. 3, 689. e. Hauptſorge und Hauptzweck des Staates, das Heil der Bürger, in der vollſten Bedeutung des Worts: rep. 3, 409. d. ff. 4, 426. a. ff. Gott, die Quelle des Heils: ib. 425. e. Tim. 48. d. Theaet. 170. b. So auch Gottes Stellvertreter, Geſetz und Obrigkeit: leg. 4, 715. d. Das Gute als die rettende und helfende Macht im Leben: rep. 10, 608. e. Auch Proklus bezeichnet in ſ. theolog. Unterr. das Gute als das σωστικόν. ſiehe bei Dion. ar. überſ. v. Engelhardt 2, S. 149. (Vgl. hierzu über den pythag. Begriff des σωτήριον Baur Apollon. u. ſ. w. in Tüb. Zeitſchr. 1832, 4. S. 177. 193.) Dieſer und ähnlicher Stellen wegen nennt Clem. al. den Plato einen Propheten der σωτήριος οἰκονομία. strom. 5, 438. b. — Ich muß übrigens die geneigten Leſer in Beziehung auf die in dieſem Capitel aus Plato citirten Stellen ausdrücklich warnen, ſie ja nicht für voller anzuſehn, als ſie ſind, und ihrer Natur nach ſeyn können. Unſre Betrachtung iſt hier eine weſentlich andre, als im 2ten Capitel des erſten Theils. Dort waren es einzelne Blicke auf einzelne Punkte, Lehren und Gedanken, durch welche wir zu einzelnen neben einander geſtellten Wahrnehmungen gelangten; hier iſt es die Totalanſicht eines organiſchen Ganzen, die ſich durch unſer ganzes Bewußtſeyn verbreitet. Dort konnten daher die einzelnen citirten Stellen völlige Aequivalente der ausgeſprochenen Wahrnehmungen ſeyn; hier können ſie es nicht. Was hier dargelegt wird, ſind Ideen und Reſultate des ganzen Platonismus, nicht Sinneswiedergebungen oder Folgerungen aus einzelnen Stellen und Theilen; mithin können und dürfen die citirten Stellen nicht ſo angeſehn werden, als ſprächen ſie ganz daſſelbe, wie der drüber ſtehende Text ganz aus. Hätte ich das dem im Text Geſagten ganz Entſprechende citiren wollen, ſo hätte ich z. B. nicht auf Repnblik da und da verweiſen, ſondern ich hätte mich auf die ganze Repnblik und auf den Geſammteindruck von ihr berufen müſſen. Die angeführten Stellen können daher in dieſem Capitel, wie im vierten, nnr als Decimalbrüche gelten, welche die Einheit annäherungsweiſe ausdrücken. Ich hätte ſie ganz und gar weggelaſſen, wenn ich nicht gefürchtet hätte, es möchte

Mit der Erfaſſung dieſes Begriffs haben wir das Ziel unſres Forſchens erreicht, und daß wir durch ihn zu einer ganz andern Erkenntnißſtufe der platoniſchen Chriſtlichkeit gelangt ſind, als im erſten Theil unſrer Betrachtung, braucht wohl nicht erſt erörtert oder bewieſen zu werden. Denn unſer dort entſtandnes Meinen und Dafürhalten hat ſich nun zu einem wirklichen Wiſſen erhoben; was dort Sache des Gefühls und des erſten Eindrucks war, ruht hier auf begründeter Erkenntniß; die unbeſtimmte, allgemeine Annahme, daß etwas Chriſtliches im Plato liege, hat ſich in die beſtimmte Einſicht, was es ſey, und worin es eigentlich beſtehe, verwandelt, und ſtatt der langen Reihe von Einzelheiten, an denen der Blick fragend auf- und niederſchwebte, welche unter ihnen wohl das Chriſtliche am meiſten ausſprechen mögte, haben wir jetzt einen einzigen Begriff vor uns, der die ganze Fülle deſſen, was im Plato chriſtlich iſt, in ſich faßt und ausdrückt.

Aber — iſt dieß Letzte auch wirklich der Fall? iſt der ausgeſprochene Begriff auch wirklich der treffendſte und umfaſſendſte? iſt er wirklich derjenige, der die Chriſtlichkeit des Platonismus am richtigſten bezeichnet? ſtellt er wirklich, wie behauptet wurde, alle chriſtlichen Momente und Richtungen deſſelben in Einer Totalanſicht dar? — das bedarf doch wohl noch einer beſonderen Auseinanderſetzung und Erhärtung. Dieſe wird jedoch weder ſchwierig noch weitläuftig ſeyn. Denn wir dürfen nur, um das Richtige und Erſchöpfende des gefundenen Begriffs außer Zweifel zu ſetzen, daſſelbe Verfahren in Beziehung auf ihn einſchlagen, welches wir bei dem Hauptbegriff des vorigen Capitels beobachtet haben. Geſtatten wir dem Begriff des Heilbezweckenden eine möglichſt allſeitige Entfaltung ſeines Inhalts und ſeiner Momente! Da wird ſich klar ergeben, ſowohl daß er alles in religiöſer Hinſicht dem Platonismus Weſentliche enthält, als auch daß dieſes Alles in der genauſten Bezüglichkeit und Geiſtesverwandtſchaft zu dem im Chriſtenthum Weſentlichen ſteht. Zu-

mir übel ausgelegt werden. Vgl. hierzu was Schleiermacher über d. Anführen einzelner Bibelſtellen in d. Dogmatik ſagt, 1, S. 162.

gleich wird dieſe Entwickelung auch dazu dienen, unſer im zweiten Haupttheil unſrer Unterſuchung beobachtetes Verfahren vollkommen zu erklären und zu rechtfertigen. Es wird nun als ein wirklich genetiſches erkannt werden. Denn die nachfolgende Erörterung kann dem aufmerkſamen Blick nur als die Frucht der früheren Betrachtungen erſcheinen, und es ſind weniger durchaus neue Erkenntniſſe und Aufſchlüſſe, die ſie gewährt und enthält, als vielmehr eine organiſch gegliederte Zuſammenfaſſung des einzeln und in Zwiſchenräumen nach einander Aufgefaßten. Faſt bei jedem Schritt, den wir vorwärts thaten, iſt eine von den chriſtlichen Seiten und Eigenſchaften des Platonismus mehr oder minder ſichtbar geworden, die jetzt zu einer Geſammtanſchauung in einander greifend, vor uns ſtehn. So nimmt der Naturforſcher in den niedern Thiergeſchlechtern alle die Organe gleichſam einzeln ausgetheilt, und eins nach dem andern vorzüglich entwickelt und ausgeſprochen wahr, die er alle in der Menſchengeſtalt auf das Schönſte vereinigt wiederfindet.

Der Begriff des Heilbezweckenden weiſt zuvörderſt auf das Teleologiſche hin, das dem Platonismus, wie dem Chriſtenthum ſo ganz vorzüglich eigen iſt [1]). Der Platonismus iſt, wie wir erkannt haben, durch und durch teleologiſcher Art und Natur. Die Erſcheinungen der Welt faßt Plato am liebſten unter dem teleologiſchen Geſichtspunkt auf; ſeine Gedanken und Denkbewegungen ſchlagen meiſtentheils von Haus aus eine teleologiſche Richtung ein; die Begriffe von Zweck und Endzweck ſchweben ihm bei ſeinen Forſchungen immerdar vor der Seele; weßhalb er denn auch, wie wir im zweiten Capitel bemerkten, als Schriftſteller die ſeltene wahrhaft chriſtliche Eigenſchaft der Keuſchheit in der Productivität, und derjenigen ſtrengen Geiſteshaltung beſitzt, die ſich durch lebhaften Zudrang neuer Gedanken und Intereſſen nicht aus der einmal eingeſchlagenen Richtung bringen

1) Ritter Geſch. d. Phil. 2, S. 349. Tim. 38. b. ff. 41. c. 44. c. ff. u. a. m. — Lact. inst. 7, 6. de ir. D. 14. Schleiermacher Dogmat. 1, S. 58. 61. Köppen d. Bibel ein Werk d. göttl. Weish. 2 A. 1, S. 9. 17. ff.

läßt. Dieſer innerſte teleologiſche Charakter ſeines Philoſophirens ſpricht ſich, wie wir ſahen, auch in der äußern Form deſſelben deutlich genug aus; wir haben die dialogiſche Form der platoniſchen Philoſophie bereits oben als ein Erzeugniß ihres dialektiſchen und teleologiſchen Geiſtes begriffen (S. 205.).

Aus dieſem teleologiſchen Geiſt rührt nun, wie in der Bibel [1]), ſo auch im Platonismus das Erhabene und Großartige, und das würdevoll Fromme deſſelben ganz vorzüglich her. Denn großartig und erhaben muß ja wohl die Weltanſicht deſſen ſeyn, und demgemäß auch in ſeinen Schriften ſich kundgeben, der über die Dinge und Bewegungen im Vordergrund hinausblickend am fernen Horizont die Punkte ſucht und findet, zu denen ſie ihre innere Beſchaffenheit hinſtreben heißt, und der, wie weit auch die vielerlei Richtungen der verſchiedenartigen Kräfte aus einander zu gehen ſcheinen, doch das Eine Ziel feſt in's Auge zu faſſen ſich beſtrebt, in welchem ſie am Ende alle zuſammentreffen. (Siehe oben S. 198.) Das macht die platoniſche Philoſophie ganz beſonders ſo chriſtlich ehrenwerth, daß ſie für ihren Urheber nicht zur Schranke wird, und ihm das außer und über ihr Liegende nicht verdeckt; ſein Wiſſen und Wollen geht über ſeine Gedankenwelt hinaus, ſein Gott iſt größer, als ſeine Philoſophie [2]). Der Gedanke der Unterordnung iſt, was ſich uns im Gange der Unterſuchung an verſchiedenen Punkten in mehrfacher Hinſicht bemerklich machte [3]), der Grundgedanke ſeiner Ethik [4]) und ſeiner ſittlichen Weltbetrachtung, und was das unter- oder übergeordnete Verhältniß der Dinge zu einander beſtimmt, iſt nichts anderes, als ihr Verhältniß zu Gott, ihre

1) Pſ. 104. Hiob 38, 1. ff. Jeſ. 40, 12. ff. u. a. m.

2) (1 Joh. 3, 20.) rep. 6, 506. e. 508. b.

3) S. 56. Anm. 4. S. 80. 149. 187.

4) Reinhold Geſch. d. Phil. 1, S. 223. — Vgl. die ſchönen Stellen rep. 4, 430. e. ff. 441. e. ff. Daher auch, wie wir bemerkten, die untergeordnete Stellung der Gefühle in Plato's Ethik und Pſychologie; ſiehe oben, S. 79. Auch das Chriſtenthum fordert unter Umſtänden eine gewiſſe ſtoiſche Verleugnung und Hintanſetzung ſelbſt der zarteſten natürlichen Gefühle. Matth. 10, 37. Luk. 14, 26. 2 Kor. 5, 16. u. a. m.

größere oder geringere Nähe an Gott, ihr mehr oder minder von ihm Bewegtſeyn.

So gränzt, wie ſich zeigt, das Teleologiſche des Platonismus unmittelbar an das Theologiſche deſſelben, ja das eine geht in das andere über, dieſes bildet ſich zu jenem um, und umgekehrt, was übrigens auch von dem Teleologiſchen im Chriſtenthum gilt[1]). Der Begriff eines Zweckes ſchließt nemlich den Begriff eines Willens ein, der den Zweck ſetzt. Indem nun alſo Plato's forſchender Geiſt auf Erkenntniß nicht blos der einzelnen Zwecke im Natur- und Menſchenleben, ſondern auch des Endzwecks, zu welchem das große Ganze hinſtrebt, gerichtet iſt, wird er nothwendig auf die Wahrnehmung des Willens geführt, der dieſes Ganze umfaßt, und es zu jenem Endzweck gebildet hat und leitet[2]).

Dieſer Wille kann kein bewußtloſer und kein thörigter ſeyn; denn das thörigte und bewußtloſe Wollen beſteht eben darin, daß es zwecklos iſt, und daß es nicht weiß, was es will. In den Zwecken der Natur, und im Endzweck des Ganzen offenbart ſich demnach dem Plato die Weisheit des Willens, der als der Urheber dieſer Zwecke gedacht werden muß. Und iſt die Urſache der Weltzwecke erſt als Weisheit erkannt, ſo muß ſie auch ſofort als Macht und Güte begriffen werden[3]), weil das ſchlechthin Unmögliche nie Zweck ſeyn kann im wahren Sinne des Worts, und weil die Weisheit als ſolche das Bewußtſeyn des allein Wahren und Guten iſt, und nicht Weisheit wäre, wenn ſie das, was ſie in der Welt und mit derſelben will, aus einem

---

1) Unter den Beweiſen für Gottes Daſeyn hat der teleologiſche Beweis in der chriſtlichen Dogmatik ſtets den höchſten Rang und Werth behauptet, und die neuere Philoſophie prägt geradezu den Gehalt deſſelben zur lebendigen Idee der Gottheit aus. Weiße die Idee d. Gottheit (Dresd. 1833.) S. 234. ff.

2) Tim. 30. b. ff. leg. 10, 904. a. ff.

3) Phil. 28. c.: *πάντες γὰρ συμφωνοῦσιν οἱ σοφοὶ, ὡς νοῦς ἐστὶ βασιλεύς* etc. leg. 10, 902. e: *τὸν δὲ θεὸν ὄντα τε σοφώτατον, βουλόμενόν τ' ἐπιμελεῖσθαι καὶ δυνάμενον* (ἀξιώσωμεν) etc. u. a. m.

andern Grunde wollte, als weil ſie daſſelbe für das Allerbeſte erkannt hat [1]).

Hier iſt alſo der Punkt, wo uns die innere Verwandtſchaft der platoniſchen Gotteslehre mit der chriſtlichen, die ſich uns im erſten Theil der Betrachtung als eine blos ähnlich ausſehende bemerklich machte, recht einleuchtend wird [2]);

---

1) Was demnach oben (S. 46.), blos äußerlich neben einander ſtand, Macht, Weisheit und Güte Gottes, erweiſt ſich hier als innerlich und nothwendig zuſammengehörend und Eins. vgl. Aſt Plat. Leben S. 296.

2) Hier iſt auch der Punkt, wo ein tieferes Verſtändniß der ſogenannten platon. Trinität gewonnen werden könnte, als es oben möglich war (S. 44.), wenn es uns um ein ſpeculatives Herausſetzen der verwandtſchaftlichen Beziehungen zwiſchen der platon. und der chriſtlichen Theologie zu thun wäre. Nur Einiges, was in dieſer Hinſicht vorzüglich beachtet werden muß, mag hier kürzlich angedeutet werden. 1) Man hat, durch den Ausdruck verführt, im λόγος zunächſt den Punkt geſucht und gefunden, in welchem und durch welchen die plat. Theologie der chriſtlichen Trinitätslehre am nächſten komme. Dieß iſt aber, ſtreng genommen, falſch. Die Schriftſteller haben ſich bei der Behandlung dieſer Materie nicht immer genau genug ausgedrückt; ſie haben die bekannte Logoslehre, wie ſie z. B. Philo hat, eine platoniſche genannt, und daher bei denen, welche den Plato nicht genauer kennen, den Irrthum veranlaßt, ſie finde ſich bei ihm, und ſey von ihm und aus ſeinen Werken in die ſpätere neuplatoniſche Theologie und Philoſophie übergegangen. Diejenige Logoslehre aber, welche gewöhnlich zur Vergleichung mit der johanneiſchen herangezogen wird, findet ſich gar nicht im Plato, und gehört lediglich den ſpätern Platonikern, Chalcidius, Amelius u. a. an. Vgl. Mosheim zu Cudw. syst. int. p. 681. Anm. Am ſtärkſten johanneiſch klingt das, was Amelius vom Logos ſagt, bei Eus. pr. ev. 11, 19. Vgl. dazu die höchſt inſtructiven (neuplatoniſchartigen) Aeußerungen über den Logos bei Just. ap. 2, p. 92. d. ff. Athen. leg. p. 286. d. ff. Clem. al. str. 5, 399. d. ff. u. a. m. Das Wort λόγος kommt allerdings bei Plato vor; ſiehe oben S. 44. Anm. 2. aber nur nicht in der Bedeutung, in welcher es ſich als theologiſcher terminus technicus ſpäter ſo häufig findet; vom λόγος Gottes oder in Gott ſpricht Plato niemals, wohl aber vom νοῦς der Gottheit. 2) Will man alſo einen Annäherungspunkt zwiſchen Plato und Johannes ausmitteln, ſo eignet ſich die neuplatoniſche Logoslehre weit weniger dazu, als die Lehre Plato's vom Guten; in dieſer Lehre hebt ſich allerdings ein dem johanneiſchen Gedanken ſehr nahe verwandter Punkt hervor. Denn wie Johannes den Logos das wahrhaftige Licht nennt, das alle Menſchen erleuchtet, und die Kraft, die allen Dingen Seyn und Weſen giebt,

hier ist die Stelle, deren Vorhandenseyn oben nur oberflächlich berührt werden konnte, (S. 50 ff.) wo sich dem platonischen Auge fast dieselbe Fern- und Einsicht in die Weltgeschichte wie dem christlichen eröffnet; beiden stellt sich die Weltgeschichte [1]) als die Gesammtheit der Bewegungen dar, die auf einen von Gott gewollten heiligen Endzweck zielen [2]).

Durch ihr Heil bezweckendes Streben schließt sich nun die platonische Philosophie mit Bewußtseyn an das Streben und Ringen der Weltgeschichte an, und will ihr zur Erreichung ihres großen Ziels nach Kräften förderlich und behülflich seyn. Hinausblickend auf dieses setzt sich die platonische Philosophie das Heil des Menschenlebens, die Erhebung desselben zu seiner gottähnlichen Geisteswürde, als ihren höchsten und nächsten Zweck,

---

(Joh. 1, 3. 4. 9.), so sagt Plato von der Idee des Guten, daß sie, wie die Sonne Quelle des Sehens und des Lebens ist, Ursache aller Erkenntniß, alles Seyns und Wesens sey; rep. 6, 508. e. ff. Hat man dieß gefaßt, so sieht man bald, wie aus dieser Ansicht vom Guten diejenigen theolog. Elemente hervorgehn und sich entwickeln, welche die Späteren zur eigentlichen Logoslehre verarbeitet und ausgebildet haben. Das Wesen des Guten kann nemlich nicht ohne Wirken gedacht werden; was es ist, als dieses muß es sich auch erweisen in Beziehung auf die Welt; es wirkt auf diese rettend und erhaltend, zur Seyendheit verhelfend ein. Im Menschenleben ist der Durchgangs- und Anknüpfungspunkt dieser Wirksamkeit die Vernunft, weßhalb das Seyn und Wirken des Guten hier als Vernunftkraft sich bethätigt und offenbart. Und so liegt eine Art von Hindeutung auf den Heilandsberuf des Logos schon in dem Vers des Epicharmus:

ὁ λόγος ἀνθρώπους κυβερνᾷ, κατὰ τρόπον σώζει.

Clem. al. str. 5, p. 441. b. Diese Ansicht vom rettenden Einwirken Gottes auf die Menschheit mittelst der wahren Weisheit leuchtet übrigens mehr aus dem Ganzen der plat. Philosophie hervor, als daß sie mit dürren Worten von ihm ausgesprochen worden wäre. 3) Wie sehr man sich auch bemühen mag, ein Analogon der christl. Trinität im Plato nachzuweisen, so wird doch eine wesentliche Differenz zwischen beiden ewig bleiben. Die Hauptsache in der christl. Trinität ist nemlich der Begriff der Persönlichkeit, und diesen Begriff des persönlichen Gottes hatte und kannte Plato nicht; bei ihm war und blieb die Idee der Gottheit fast nur ein neutrum, ein allgemeines Etwas.

1) Richtiger: Kosmosgeschichte.

2) leg. 10, 894. b. vgl. Tennemann Gesch. d. Phil. 2, S. 416. ff.

ſie will das Leben befähigen, ſich in ſeinem wahren Weſen zu faſſen und zu erkennen, ſich als einen Theil des großen Ganzen wahrzunehmen, und dieſem Ganzen zu leiſten, was es ihm ſchuldig iſt [1]). Und von dieſer Seite aufgefaßt zeigt ſich die platoniſche Philoſophie als eine ganz eigne, ja faſt einzige Erſcheinung ihrer Art in der Weltgeſchichte. Denn ſie iſt beinahe die einzige, welche bei ſo ächt wiſſenſchaftlichem Charakter und Gehalt einen ſo ächt religiöſen Begriff von ihrem Weſen und Beruf gehabt, und ſich dieſem Begriff gemäß ſo würdig geſtaltet hat. Von Ariſtoteles an hegt die Philoſophie, wie wir oben ſahen, mit einemmal ein ganz andres Bewußtſeyn von dem, was ſie iſt und was ſie ſoll [2]), das bis auf unſre Tage im Ganzen ziemlich daſſelbe geblieben iſt. Sie ſchied ſeitdem alles nicht unmittelbar dem abſtracten Denken Zugehörige mehr oder minder von ſich aus, und der Begriff von ihrem rein wiſſenſchaftlichen Geiſt und Zweck trat immer beſtimmter hervor. Und da bald nachher das Chriſtenthum in die Weltgeſchichte mit dem Beruf eintrat, den von Plato erſtrebten Zweck zu erreichen, ſo iſt es auch der Philoſophie nicht wieder möglich geworden, ſich diejenige Bedeutung auf die Dauer beizulegen, die ihr Plato gegeben oder zuerkannt hatte [3]). Zwar trachtete der Neuplatonismus mit Anſtrengung und nicht ohne momentanen Erfolg danach [4]). Aber wenn er auch das Streben nach einer ethiſch-religiöſen Weltbedeutſamkeit mit dem Platonismus gemein hat, ſo ſteht er dieſem doch in Hinſicht auf wahrhaft wiſſenſchaftlichen Werth, wie uns oben klar wurde, bei Weitem nach. Und auch

1) leg. 10, 903. b. *πείθωμεν τὸν νεανίαν, ὡς τῷ τοῦ παντὸς ἐπιμελουμένῳ πρὸς τὴν σωτηρίαν καὶ ἀρετὴν τοῦ ὅλου πάντ' ἐστὶ συντεταγμένα, ὧν καὶ τὸ μέρος εἰς δύναμιν ἕκαστον τὸ προσῆκον πάσχει καὶ ποιεῖ·* etc. — *Scopum totius philosophiae habet* (scil. Plato), *ut veri philosophi ad Deum reducantur, et ei tum assimilantur, jungantur.* Patric. Plat. et Arist. exot. p. 47. Vgl. Reinhold Geſch. d. Phil. S. 222.

2) Vgl. oben S. 116. 117.

3) Vgl. v. *Heusde* init. phil. pl. 1, p. 66. ff.

4) Vgl. oben S. 103.

der Pythagorismus kommt hierin dem Platonismus, dem er in der Heil bezweckenden Tendenz voraus gegangen iſt[1]), offenbar nicht bei.

Hat uns nun der teleologiſche Charakter der platoniſchen Denkweiſe in den Grundgedanken ſeiner Theologie eingeführt, und uns gezeigt, daß und warum ſein Gedanke der höchſten Weisheit die Ideen der höchſten Macht und Güte nothwendig in ſich faßt, ſo hat ſich uns hiermit die ganze Geburts- und Bildungsſtätte ſeiner Heilstheorie eröffnet, und wir können es nunmehr vollkommen begreifen, warum er der Philoſophie, der Erkenntniß des Wahren, die Heilandskraft und Bedeutſamkeit zuſchreibt und zutraut, weil ihm ja, wie wir ſo eben gewahr wurden, die göttliche Weisheit auf ſeinem teleologiſchen Standpunkt als unzertrennlich Eins mit der Macht erſchien, die das Gute in der Weltgeſchichte will und realiſirt. Und die Kraft, die das himmliſche Urbild beſitzt, kann dem Abbild auf Erden ſeiner Ueberzeugung nach nicht fehlen; denn es giebt nur Eine wahre Weisheit, und die göttliche Weisheit ändert ihre innere Natur dadurch nicht, daß ſie, in's Menſchenleben eingehend, in demſelben als menſchlich bedingtes Denken und Erkennen ſich äußert. Was die das Weltganze durchdringende Himmelsweisheit im Großen vermag, das kann und muß die das Ganze des Menſchenlebens umfaſſende Menſchenweisheit im Kleinen leiſten. Wir können nun auch auf dieſem Punkt von unſerm Hauptbegriff des Heilbezweckenden aus, alle chriſtenthumsartigen Lehren und Anſichten Plato's in natürlicher Aufeinanderfolge ſich entwickeln ſehn.

Sehn wir uns nemlich nach dem Ausgangspunkt der heilbezweckenden Richtung des Platonismus um, ſo finden wir dieſen in ſeiner chriſtlichen Anſicht von dem unheilvollen Zuſtand der Welt und des Menſchenlebens. Fragen wir nach den Mitteln, durch welche er ſeinen erhabenen Zweck zu erreichen gedenkt, nach den Wegen, die er zur Bekämpfung und Ueberwindung des Unheils einſchlägt, ſo gehen dieſe aus dem ſeine ganze

1) Vgl. Baur Apollon. u. ſ. w. in d. Tüb. Zeitſchr. 1832. 4, S. 191. ff.

Philoſophie tragenden und bedingenden Gottesgedanken hervor, und wir können ihr vielfaches Zuſammentreffen mit denen des Chriſtenthums nicht verkennen. Faſſen wir endlich das Ziel jener Richtung, das beabſichtigte Heil ſelbſt, näher in's Auge, ſo ſtellen ſich uns, wie bei dem Heil des Chriſtenthums, Erlöſung und Verſöhnung, oder Freiheit und Gottinnigkeit als die weſentlichen Stücke deſſelben dar, und eine begeiſterte Zuverſicht zu der Siegesmacht des Guten und Göttlichen im Erdenleben leuchtet uns entgegen, die für Plato's Glauben an die Chriſtuseriſtenz und Wirkſamkeit in der Weltgeſchichte auf das Stärkſte zeugt.

1. Dem heilbezweckenden Streben, das die platoniſche Philoſophie unverkennbar an ſich trägt, liegt die Anſicht von der Heilsbedürftigkeit des Lebens, von dem Daſeyn und der Macht des Unheils in ihm, augenſcheinlich zum Grunde. Plato's Blick, von der heitren glänzenden Außenſeite des Lebens nicht getäuſcht, iſt in das Innere deſſelben eingedrungen [1]); ſein Geiſt hat das Leben mit einem andern Maßſtab gemeſſen, als dem des gewöhnlichen Welturtheils! denn wenn er die innere Beſchaffenheit des Lebens für unheilvoll erkannt und erklärt hat, ſo ſetzt dieß eben eine ſittlich religiöſe Betrachtung des Lebens, und einen hohen Begriff von ſeinen Anlagen und ſeiner Beſtimmung voraus, indem der Begriff des Unheils theologiſchen Urſprungs und Inhalts iſt, und nur aus dem Bewußtſeyn deſſen ſich entwickeln kann, was Gott im Leben und mit demſelben will, und was das Leben in Beziehung darauf iſt und leiſtet.

Kann nun die Wahrnehmung des Unheils und ſeiner verderblichen Macht und Größe nicht anders als ſchmerzlich und betrübend ſeyn für den, der ſich von dem Gedanken der himmliſchen Würde und Beſtimmung des Lebens durchdrungen fühlt, ſo begreifen wir die ſchon früher (S. 87. Anm. 1.) beſprochene ernſte Trauer, die ſich in der platoniſchen Weltbetrachtung eben ſo, wie in der chriſtlichen findet, ihrem wahren Grund und Ge-

1) *εὐπρόσωπος γὰρ ὁ τοῦ μεγαλήτορος δῆμος Ἐρεχθέως· ἀλλ' ἀποδύντα χρὴ αὐτὸν θεάσασθαι.* Alc. 1, 132. a.

halt nach [1]). Und dieſer trauernde Ernſt bildet einen charakteriſtiſchen Zug in ſeiner Philoſophie und Weltanſicht, durch welchen ſie ſich, wie ſehr ſie auch ſonſt ein ächtes Product des helleniſchen Geiſtes iſt, von der überwiegenden Weltlichkeit der helleniſchen Sinnesart weſentlich unterſcheidet [2]). Wie das Chriſtenthum ſieht auch Plato das Unheil nicht blos als ein hie und da und nur an der Oberfläche vorhandnes an; er erkennt vielmehr ſeine allgemeine Verbreitung und Herrſchaft unter den Menſchen, ſein Eingedrungen- und Eingewurzeltſeyn im tiefſten Innern. Er war ſo ziemlich der Erſte unter den heidniſchen Philoſophen, der die Sünde nicht blos im Vorhof, ſondern im Heiligthum des innern Lebens fand, und in den Leidenſchaften mehr als bloße Seelenleiden, nemlich Seelenthaten ahnete [3]). Ihm enthüllte ſich demgemäß die Anweſenheit des Böſen auch da, wo es, wegen ſeiner momentanen Aeußerungsloſigkeit, dem gewöhnlichen Blick verborgen bleibt, und deßhalb für gar nicht vorhanden erachtet wird. Mit Recht bezeichnet daher Schleiermacher die Bemerkung Plato's als eine ſeiner chriſtlichſten [4]), daß ſich das Schlechte nicht ſelten in den Träumen offenbare, was ſo oft

---

1) „Betrachtend, daß dasjenige, was man die Bosheit der Menſchen nennt, doch nur der Ausbruch ihres tiefen innern Elends iſt, — — überfällt den Religiöſen die innigſte Wehmuth und der tiefſte Jammer." u. ſ. w. Fichte Anweiſ. z. ſel. Leb. S. 299. — Phil. 44. c. wird die δυσχέρεια die Eigenſchaft φύσεως οὐκ ἀγεννοῦς genannt.

2) Vgl. über den heiteren Leichtſinn des Hellenismus, und über den auffallend dagegen abſtechenden Ernſt des Plato, Tholuck in Neand. Denkwürd. 1, S. 74. Creuzer Symbolik 1, S. 207. Nitzſch üb. d. Relig.begriff d. Alten S. 40. ff. Aſt Plat. Leben S. 369.

3) Aſt Plat. Leben S. 282. Siehe beſonders Phil. 33. d. ff. Vgl. dagegen die S. 51. Anm. 4. u. S. 60. Anm. 1. angeführten Stellen. Daß Plato in dieſer Beziehung das Richtige mehr ahnte, als klar erkannte, iſt ihm ſchwerlich zu verargen. Wird doch noch h. z. T. von chriſtlichen Theologen die Sünde als etwas blos an der Peripherie des innern Lebens vorhandnes und entſtehendes betrachtet, und ihr Daſeyn im eigentlichen Centrum verkannt oder geleugnet!

4) Schleiermacher in d. Einl. z. Ueberſ. d. Rep. S. 50. Vgl. *Hemsterhuys* sur l'homme etc. (Par. 1772) p. 28: q'un homme me donne

uns unbewußt, und im wachen Zuſtand nicht zum Vorſchein kommend in unſrer Seele liegt. Iſt nun, wie ſich hieraus abnehmen läßt, der bibliſche Begriff des Fleiſches dem Plato nicht fremd und unbekannt [1]), ſo führt ihn ſein Aufmerken auf das allgemeine und gewöhnliche Verhalten des Lebens gegen das Ewige und Göttliche auf den Schriftbegriff der Welt nicht minder hin. Ja! er kennt und ſchildert es genau, dieſes ins Sinnliche verſunkene Weſen der großen Menge [2]), die nach Gott nichts fragt [3]), und nur zum Schein, entweder heuchleriſch geradezu, oder ſich ſelbſt belügend, mit der Frömmigkeit zuweilen ſchön thut [4]), aber ſogleich mit heftigem Widerwillen ſich dagegen ſträubt, wenn und wo ſie aus einem äußern Lebenszubehör ein rechter innerer Ernſt werden will [5]). Er zeichnet es ſcharf und treffend, jenes allgemeine Drängen und Treiben nach der Erde Luſt und Pracht, jenes völlige Hingegebenſeyn der einſichtloſen Mehrzahl in den ruheloſen Strom der flüchtigen Erſcheinungen, Bilder und Gefühle [6]), jene hochmüthige Selbſtzufriedenheit der herrſchen-

l'histoire fidèle de ses songes, et je lui donnerai le tableau parfait de son caractère moral.

1) Vgl. leg. 1, 644. e. ff. mit Röm. 7, 15. ff. Gal. 5, 17. u. a. m. Siehe auch *Grotefend* comment. p. 41. u. oben S. 56. 60. 80. in d. Anmerkungen.

2) *ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶ τὸ κατὰ φύσιν καλὸν καὶ δίκαιον, — — ὅτι δεῖ τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ ἐᾶν ὡς μεγίστας εἶναι καὶ μὴ κολάζειν* etc. *ἀλλὰ τοῦτ' οἶμαι τοῖς πολλοῖς οὐ δυνατόν· ὅθεν ψέγουσι τοὺς τοιούτους, — — καὶ αἰσχρὸν δὴ φασὶν εἶναι τὴν ἀκολασίαν — — — καὶ αὐτοὶ ἐκπορίζεσθαι οὐ δυνάμενοι ταῖς ἡδοναῖς πλήρωσιν, ἐπαινοῦσι τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν δικαιοσύνην διὰ τὴν αὑτῶν ἀνανδρίαν.* etc. Gorg. 492. a. vgl. rep. 2, 365. c. ff. 6, 492. b. ff. 8, 560. d.

3) Vgl. rep. 8, 555. c. mit Matth. 5, 24. Luk. 16, 13.

4) Vgl. Schleiermacher Reden üb. d. Relig. S. 155. 187: „Glaubt mir, wieviel ſie auch ſprechen mögen von Religion, es liegt ihnen dabei nichts ſo ſehr am Herzen, als bei dieſer Gelegenheit einige junge Leute zu gewinnen für die Sparſamkeit im Gebrauch ihrer Kräfte. — — Nicht eigentlich Religion wollen ſie, ſondern nur ein wenig Sinn für dieſelbe." u. ſ. w.

5) apol. 35. d. 39. c. Theaet. 177. a.

6) — — *μετὰ τοῦτο ἤδη ὕβριν καὶ ἀναρχίαν καὶ ἀσωτίαν καὶ*

den Denkungsweiſe, die in ihrer ſüßen Behaglichkeit nicht geſtört, und mit inhaltſchweren Mahnungen an das Ewige und Heilige nicht behelligt ſeyn will [1]), — die ſich gegen die ſchmerzliche Wahrheit ſträubt, wie unartige Kinder gegen bittere Arzneien [2]), und an allem, was ſchmeichelnd das ſinnliche Lebensgefühl erhöht [3]), mit leidenſchaftlicher Liebe hängt.

Und ſo geht es nunmehr aus dem Innerſten der platoniſchen Philoſophie klar hervor, was oben (S. 59.) nur aus dem Zuſammenſtellen einzelner Aeußerungen als höchſtwahrſcheinlich gefolgert werden konnte, daß dieſe Philoſophie in ihrer Lehre vom Weſen und Wirken der Sünde chriſtlicher ſey, als irgend eine der alten Welt. Denn das Unheil, auf deſſen Wegräumung ſie abzweckt, rührt eben ihrer Anſicht nach nirgends anders her, als aus der Sünde. Und unter der Sünde verſteht ſie ſo wenig, wie das Chriſtenthum, das, was ſich die Welt darunter denkt, die einzelne That, oder aber die ſogenannte Immoralität in ihrer groben häßlichen Geſtalt; ſondern ſie dringt, wie überall, ſo auch hier, in das Innerliche ein, und zieht das Lügenhafte, das kernlos Nichtige, das ſich mit dem täuſchenden Schein des Wahren und Schönen zu umkleiden weiß, und dadurch die

---

ἀναίδειαν λαμπρὰς μετὰ πολλοῦ χοροῦ κατάγουσιν ἐστεφανωμένας, ἐγκωμιάζοντες καὶ ὑποκοριζόμενοι. ὕβριν μὲν παίδευσιν καλοῦντες, ἀναρχίαν δὲ ἐλευθερίαν· ἀσωτίαν δὲ μεγαλοπρέπειαν, ἀναίδειαν δὲ ἀνδρίαν. — — — οὐκοῦν καὶ διαζῇ τὸ καθ' ἡμέραν, οὕτω χαριζόμενος τῇ προσπιπτούσῃ ἐπιθυμίᾳ· τοτὲ μὲν μεθύων καὶ καταυλούμενος, αὖθις δὲ ὑδροποτῶν καὶ κατισχναινόμενος, τοτὲ δ' αὖ γυμναζόμενος· etc. *καὶ οὔτε τις τάξις οὔτε ἀνάγκη ἔπεστιν αὐτοῦ τῷ βίῳ, ἀλλ' ἡδύν τε δὴ καὶ ἐλεύθέριον καὶ μακάριον καλῶν τὸν βίον τοῦτον, χρῆται αὐτῷ διαπαντός.* rep. 8, 560. e. 561. d. Vgl. Fichte Anweiſ. z. ſel. Leb. S. 190. ff. u. oben S. 58, Anm. 6.

1) apol. 30. e. vgl. Apoſt. 24, 25. — „mundus omnes alias religiones ferre potest, hanc solam doctrinam ferre nec vult nec potest.“ etc. Luth. Wke ed. Jen. 3, p. 410.

2) Gorg. 521. e. vgl. rep. 4, 426. a. b.

3) Gorg. 463. a. ff. 464. c. d.

Hintanſetzung und Verkennung des eigentlich Guten bewirkt, als das wahre Weſen der Sünde an das Licht [1]).

Auch das Chriſtenthum bezeichnet die Lüge, die einnehmende und beſtechende falſche Darſtellung, als eins der charakteriſtiſchſten und zugleich gefährlichſten Momente der Sünde. Es iſt eine der wichtigſten und noch immer verkannteſten Wahrheiten, die Plato, nur anders ausgedrückt, mit dem Chriſtenthum gemein hat, daß der Teufel ſich zu einem Engel des Lichts verſtellen kann, und daß er ein Lügner von Anfang, und ein Vater der Lügen ſey. 2 Kor. 11, 14. Joh. 8, 44. [2]). Nur durch die Lüge bekommt das Böſe Macht über die Menſchen, nur dadurch, daß es ausſieht, wie das Wahre und Gute. Stellte ſich das Unvernünftige und Schändliche in ſeiner wahren Geſtalt dar, ſo würde Niemand an jenes glauben, und durch dieſes ſich verführen laſſen. Aber die Sünde weiß die Sprache der Vernunft täuſchend nachzuahmen, und ſo unſchuldig und lieblich aufzutreten, daß ſie für die Tugend ſelbſt gehalten wird. Darauf beruht ihre ausgedehnte Herrſchaft und unverwüſtliche Exiſtenz im Leben, und daraus wird das den ganzen Platonismus durchziehende erbitterte Streben und Kämpfen gegen „die übertünchten Gräber und die reißenden Wölfe in Schaafskleidern" (Matth. 7, 15; 23, 27.) als ein chriſtliches begreiflich. Es kann übrigens nur die fortgeſetzte Beobachtung des Lebens dieſem Gedanken ſein

---

1) *νόσον μὲν δὴ ψυχῆς ἄνοιαν συγχωρητέον.* etc. Tim. 86. b. *αὕτη γὰρ μόνη ἐστὶ κακὴ πρᾶξις ἐπιστήμης στερηθῆναι.* Prot. 345. b. *ἀγαθὸν οὖν οἴει εἶναι ἐάν τις ποιῇ ταῦτα ἃ ἂν δοκῇ αὐτῷ βέλτιστα εἶναι, νοῦν μὴ ἔχων;* Gorg. 466. c. *στάσιν ἄρα καὶ νόσον τῆς ψυχῆς πονηρίαν λέγοντες, ὀρθῶς ἐροῦμεν· — — τό γε μὴν ἀγνοεῖν ἔστιν, ἐπ' ἀλήθειαν ὁρμωμένης ψυχῆς, παραφόρου ξυνέσεως γιγνομένης, οὐδὲν ἄλλο πλὴν παραφροσύνη.* Soph. 228. b. c. Siehe beſonders auch rep. 5, 479. c. d. 7, 515. b. u. a. m.

2) Siehe oben S. 187. Vgl. hierzu Phil. 40. c: *ψευδέσιν ἄρα ἡδοναῖς ταπολλὰ οἱ πονηροὶ χαίρουσιν, οἱ δ' ἀγαθοὶ τῶν ἀνθρώπων ἀληθέσι. — — εἰσὶ δὴ ψευδεῖς ἐν ταῖς τῶν ἀνθρώπων ψυχαῖς ἡδοναὶ μεμιμημέναι τὰς ἀληθεῖς ἐπὶ τὰ γελοιότερα·* Phil. 40. c. vgl. Soph. 260. c.

volles Verſtändniß ſchaffen. Man muß das Leben einmal in allen ſeinen Beziehungen aufmerkſam betrachten, um den Alles verſchlechternden Einfluß des an ſich Verächtlichen, das ſich aber ſchneller, als das Gediegene und Würdige die allgemeine Gunſt zu erwerben weiß, als einen durchgängigen, im Größten wie im Kleinſten ſich kund gebenden, mit Betrübniß wahrzunehmen. Was dem Nichtigen überall ſo ſchnell Geltung und Gunſt verſchafft, iſt nicht ſchwer zu erkennen. Es iſt hauptſächlich die in jedem Menſchen vorhandene und mächtige Trägheit und Gemeinheit der ſinnlichen Natur, die ſich durch das, was ihres Gleichen iſt, am meiſten angeſprochen und befriedigt fühlt, und daher z. B. bei Kunſtgenüſſen das Ergötzliche lieber hat, als das wahrhaft Schöne, weil ſie, um jenes zu faſſen, ſich nicht anzuſtrengen braucht; wollte ſie aber dieſes würdigen, ſo müßte ſie zuvor aus ſich herausgehn, und ſich mit Ernſt und Ausdauer zu einer höheren Geiſtesſtufe emporarbeiten, was ſie entweder nicht mag oder nicht kann. Und wer dieß begreift, dem wird es wohl auch nicht unerklärlich ſeyn, warum im Gebiet der Religion die flachſten und beſchränkteſten Anſichten gewöhnlich die beliebteſten und verbreitetſten ſind.

Wie das Chriſtenthum, faßt der Platonismus die Sünde ferner hin und wieder vom theologiſchen Geſichtspunkt auf, und ſtellt ſie als das ohne Gott, und von ihm los Seyn des creatürlichen Lebens dar [1]). Die Anlage und Neigung dazu liegt, nach Plato's mehrfach berührter Anſicht, in dem creatürlichen Leben als ſolchem [2]), und das entſchiedene Heraustreten derſelben in die Wirklichkeit, das wirkliche Abſchweifen des Creatürlichen von Gott, betrachtet er als das im Großen wie im Kleinen ſich im-

1) Theaet. 176. a. b. rep. 589. e. 4, 444. b. vgl. Tim. 30. a. — In dieſen und andern ähnlichen Stellen, (ſiehe bei Tennemann) Geſch. d. Phil. 2, S. 484. 86. 90. 93.) ſpricht ſich der bibliſche Gedanke aus: „eure Untugenden ſcheiden euch und euern Gott von einander." Jeſ. 59. 2. (Vgl. Aſt Plat. Leben S. 235. ff.) Daher τὸ ἄθεον das von Gott Abgewendete, nichts mehr von ihm in ſich Enthaltende. Alc. 1, 134. e.

2) Tim. 86. d. ff. Vgl. S. 60. Anm. 1.

mer wiederholende Thema der Geſchichte [1]). Das Gute iſt ihm durchaus das Uranfängliche und Erſte; weßhalb er denn auch in der Geſchichte im ganzen Ernſt an einen früheren, beſſeren Zuſtand des Lebens glaubt [2]). Alle Verſchlechterung leitet er aus einer Abweichung und Entfernung vom Guten, aus der Trennung des urſprünglichen Zuſammenhangs mit demſelben her. Und ſo giebt ſich ihm denn, wie dem bibelgläubigen Chriſten, die Weltgeſchichte einerſeits als Abfallsgeſchichte kund.

2. Andrerſeits aber auch als Geſchichte der Rückkehr zu Gott, und der Wiedervereinigung mit ihm! [3]) Denn

1) Phaedr. 284. c. ff. Pol. 269. a. ff. 273. b. leg. 10, 896. e. ff. Epin. 988. d.

2) *καὶ οἱ μὲν παλαιοὶ κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες* etc. Phil. 16. c. Pol. 271. d. ff. u. a. m. vgl. Sen. ep. 90. u. Stallbaum zu d. angef. St. des Phil. (S. 39.) Die neuerdings wieder ſtark ausgeſprochene Anſicht, daß Rohheit und Fetiſchismus das Urſprüngliche in d. Geſch. ſey, iſt am grellſten von Hume aufgeſtellt worden, in ſ. ess. 4, 39.

3) *διὸ δὴ καὶ τότ' ἤδη θεὸς ὁ κοσμήσας αὐτὸν, καθορῶν ἐν ἀπορίαις ὄντα κηδόμενος ἵνα μὴ χειμασθεὶς, ὑπὸ ταραχῆς διαλυθεὶς, εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα τόπον δύῃ, πάλιν ἔφεδρος αὐτοῦ τῶν πηδαλίων γιγνόμενος, τὰ νοσήσαντα καὶ λυθέντα ἐν τῇ καθ' αὐτὸν προτέρᾳ περιόδῳ στρέψας, κοσμεῖ τε καὶ ἐπανορθῶν, ἀθάνατον αὐτὸν καὶ ἀγήρω ἀπεργάζεται.* Pol. 273. d. — Einheit, Harmonie, Freundſchaft der Seelenkräfte und der Menſchen unter einander, und mit Gott, iſt ein die ganze platoniſche Philoſophie durchdringender, und auf vielfache Weiſe ſich äußernder Gedanke. Sie hat ihn aus dem Pythagorismus aufgenommen, deſſen Seele er bildete, wie auch Jambl. de vit. Pyth. c. 33. von der *φιλία* der Pythagoräer ſagt, ſie ſtrebe einzig nur *εἰς θεοκρασίαν τινὰ καὶ τὴν πρὸς τὸν θεὸν ἕνωσιν.* Dieſe *ἕνωσις* war bekanntlich auch im Neuplatonismus das höchſte Ziel des Strebens. vgl. *Creuzer* zu Plot. de pulcr. p. 73. 98. Es iſt ein wahres Glück und ein großer Troſt für die chriſtliche Theologie, daß uns die alten heidniſchen Claſſiker erhalten worden ſind! Für manche tiefe chriſtliche Wahrheit, die von einer gewiſſen flachen Denkweiſe in unſrer modernen Theologie verſchrien und verworfen wird, können wir die wackern Alten als ehrenwerthe Zeugen aufrufen. Gottlob! daß ihr Zeugniß, und ihre Autorität etwas gilt! Wie vielfach und wie oft iſt die Idee einer innern Lebensgemeinſchaft des Menſchen mit Gott als myſtiſch, ſchwärmeriſch u. dgl. verurtheilt worden! Daß ſie in der Bibel ſteht, das hätte ſie bei manchen Theologen vor der Verwerfung ſchwerlich geſchützt. Glücklicherweiſe ſteht ſie aber

wie beim Natur- oder Weltkörperleben am äußerſten Punkt ſeiner relativen Losreißung von Gott, eine Umlenkung und Wiedererneuerung des urſprünglichen Verhältniſſes zu ihm eintritt, ſo muß auch im geiſtigen Menſchenleben die angeſtammte, und nur auf eine Zeitlang zurückgedrängte Richtung wieder durchbrechen, und die Oberhand gewinnen. Im Naturleben iſt es das unauflösliche Band der Nothwendigkeit, welches dieſe Umlenkung bewirkt; aber das Menſchenleben folgt dem ſanfteren Zug einer vom Himmel ſtammenden und zum Himmel führenden Liebe. Die reine heilige Liebe iſt das einigende und ewige Band der höheren Geiſterwelt [1]). Sie iſt die mächtige Hebelkraft des geſunkenen Geſchlechts, der beſeligende Weg zur Wahrheit und zum Leben; ſie iſt die läuternde Wiederbringerin der verirrten und entgöttlichten Seelen in die ewige Heimath. In der Form vollendeter Schönheit tritt ſie als die Vermittlerin zwiſchen Gott und den Menſchen, zwiſchen dem Sichtbaren und Unſichtbaren, zwiſchen Geiſt und Stoff überall im Leben auf, weckt durch ihren tiefeindringenden Strahl das ſchlummernde Bewußtſeyn von dem wahrhaft Seyenden und Unvergänglichen, und richtet das ſchwankende Sehnen des bewegten Herzens auf den, der es allein befriedigen und ſtillen kann, auf Gott, das höchſte Gut [2]). Denn

auch im Cicero, und den Cicero ihretwegen als Myſtiker zu anathematiſiren, — das getraut man ſich doch wohl nicht. Cic. tusc. 5, 25: haec tractanti animo, — — exsistit illa a Deo Delphis praecepta cognitio, ut ipsa se mens agnoscat, conjunctamque cum divina mente se sentiat, ex quo insatiabili gaudio completur. vgl. die oben S. 62. Anm. 5. citirte Stelle, und Sen. ep. 41: animus magnus et sacer, conversatur quidem nobiscum, sed haeret origini suae. u. a. m. Dieſe conjunctio des Cic. iſt durchaus nicht ſo pantheiſtiſch, als die vorhin erwähnte pythag. neuplatoniſche *θεοκρασία*.

1) Aſt Plat. Leben S. 304. v. *Heusde* init. phil. pl. 1, 97. ff. — Vgl. Weiße die Idee d. Gottheit S. 34.

Phaedr. 246. d. ff. Conv. 202. d. ff. Vgl. *Milton* parad. lost, 8, 5, 589:

— love is the scale
by which to heavenly love thou may'st ascend!

2) Siehe oben S. 138. Anm. 1. Vgl. Phil. 64, e: *νῦν δὴ καταπέφευγεν ἡμᾶς ἡ τἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν.* etc.

das iſt überhaupt der Grundtrieb aller Liebe, das Begehren des Guten. In allem, was geliebt wird, iſt es das Gute, nach welchem die Liebe Verlangen trägt und fühlt [1]). Nur daß ſich die gewöhnliche Liebe über das eigentliche Object ihres Strebens nicht recht klar wird, und die niedern Güter von den höhern nicht unterſcheidet. Und ſo iſt denn, vermöge dieſes eingebornen Zugs zum Guten, welcher der von wahrer Liebe durchdrungenen Seele keine bleibende Ruhe läßt, außer im höchſten Gut, die Liebe nach platoniſcher, wie nach chriſtlicher Lehre die wirkſamſte Kraft zur Erreichung des bezweckten Heils, weßhalb ſie auch in dieſer, wie in jener, unter den himmliſchen Kräften als die größte und höchſte gilt [2]).

Soll nun aber die Liebe ſich als die Heil vermittelnde Macht im Leben der Menſchen bethätigen, ſo muß, weil die Liebe den Zwang und die Gewalt ausſchließt, das Leben vor allen Dingen zum Bewußtſeyn ſeiner Heilsbedürftigkeit, und dadurch zu der Willigkeit gebracht werden, ſich von ſeinem Unheil helfen zu laſſen [3]). Alles, was dem Erwachen dieſes Bewußt-

---

1) *οὐδέν γε ἄλλο ἐστὶν οὗ ἐρῶσιν ἄνθρωποι ἢ τοῦ ἀγαθοῦ.* conv. 205. e. vgl. rep. 6, 505. d. e. 486. a. Auch Ariſtoteles hat dieſe Anſicht; das Gottbegehren der Vernunft iſt ihm Grund und Princip aller Bewegungen im Kosmos. met. 12, 7. Hieraus wird klar, daß Grotefend Unrecht hat, wenn er behauptet, im Plato komme nichts vor von der Liebe zu Gott, (comment. p. 48.) da es im Gegentheil recht eigentlich Plato's Meinung iſt, daß in allem, was geliebt wird, nur Gott gemeint und erſtrebt werde. Dieß wird beſonders von den Neuplatonikern recht ſtark hervorgehoben; Plotin nennt geradezu die Liebe zu Gott die Quelle alles Lebens und aller Tugend. Baumgarten Cr. D. G. S. 771. vgl. Proklus theol. Unterr. bei Engelh. Dion. ar. 2, p. 164.

2) Vgl. conv. 202. e. ff. wo unter den dämoniſchen Weſen und Kräften, die das Mittelglied zwiſchen Göttern und Menſchen bilden, Eros ganz vorzüglich von Bedeutung iſt; u. rep. 3, 403. c. wo geſagt wird, daß alle muſikaliſchen i. e. philoſophiſchen Studien in der Liebe zum Schönen enden müſſen.

3) Zum Heil kann demjenigen nicht geholfen werden, dem nicht die Augen über ſich ſelbſt aufgegangen ſind, der nicht die Quelle und Urſache ſeines Unheils in ſich ſelbſt wahrgenommen hat. Vgl. oben S. 61. Anm. 7. u. hierzu rep. 10, 619. c: *οὐ γὰρ ἑαυτὸν αἰτιᾶσθαι τῶν κακῶν, ἀλλὰ τύχην*

seyns hemmend entgegensteht, muß beseitigt, und der Erkenntniß des Wahren kräftig Bahn gebrochen werden. Nicht also zuerst den Frieden, sondern, wie Christus, zuerst das Schwert bringt die platonische Philosophie der Welt [1]). Sie ist, wie das Christenthum, ihres Heil bezweckenden Strebens wegen, durch und durch polemischer, unverträglicher Natur. Sie flammt gleich diesem, wie wir oben bemerkten (S. 70. Anm. 2. 3.), von unerbittlichem, unversöhnlichem Haß gegen das blendende Nichts der Welt, das dem allein Wahren und Erhabenen die Liebe und Verehrung, die ihm gebührt, entzogen und sich zugewendet hat. Sie kämpft wie dieses, nicht für ihre, sondern für Gottes Ehre, und für sein Reich auf Erden [2]); und sie verhehlt sich auch, so wenig wie dieses, die Langwierigkeit und Schwierigkeit dieses Kampfes, da sie wohl weiß, daß sie nur mit Geisteswaffen kämpfen darf, und daß sie nie blos von außen her, sondern immer nur da den Sieg gewinnen kann, wo es ihr gelingt, im Innern ein Mitstreiten [3]) für sie und ihre Zwecke zu erregen, was bei der glühenden Heftigkeit, mit welcher die Lüste des Fleisches das Seelenleben umstricken [4]), so selten und nur nach langen Mühen erfolgt.

Deßhalb geht sie nun aber eben, wie das Christenthum, immer zunächst darauf aus, einen Feuerbrand in die Seele zu wer-

---

τε καὶ δαίμονας καὶ πάντα μᾶλλον ἀνθ' ἑαυτοῦ. Vgl. Klagl. Jer. 3, 39. Jak. 1, 13. ff. Daher Seneca ganz im christlichen Geiste sagt: initium est salutis, notitia peccati. Sen. ep. 28.

1) Matth. 10, 34. Siehe oben, S. 70. Anm. 2. 3. Vgl. leg. 1, 647. c.

2) rep. 7, 519. c. leg. 1, 631. d. 4, 713. e. ff. 9, 863. e. ff. vgl. v. *Heusde* init. phil. pl. 2, 3, p. 136. u. dagegen *Grotefend* comm. p. 53: nicht eigentlich auf Gott selbst, als vielmehr auf das, was in Jeglichem das Wahre und Gute sey, werde in Plato's Philosophie das Streben und Augenmerk gerichtet. — Ja! aber doch nur deßhalb, weil Plato in der Vernunfterkenntniß des Wahren und Guten eine Manifestation des göttlichen Wesens erblickte.

3) rep. 9, 589. b. vgl. rep. 4, 442. a. leg. 10, 906. a.

4) Siehe oben S. 188. Vgl. Theaet. 153. c.

ſen, den inwendigen Menſchen aus ſeiner Sicherheit und Ruhe aufzuſchrecken, und ihm auf irgend einem Punkt die Nichtigkeit deſſen, das er für etwas hält, mit Schaam und Verwirrung tief empfinden zu laſſen [1]). Das innere unruhig Werden und Erſchrecken gilt ihr für das erfreuliche Kennzeichen der Heilbarkeit deſſen, den es erfüllt, ja für die erſte Regung des neuen, zur Wiedergeburt befähigten Lebens [2]). Sie demüthigt daher, wie das Evangelium, die Hoffärtigen, und erhebt die Niedrigen; (Luk. 1, 51. ff. u. a. m.) die Hungrigen füllt ſie mit Gütern, aber die Reichen läßt ſie leer; mit ſchneidender Härte begegnet ſie den Verächtern des Ewigen [3]), aber die Heilsbegierigen weiſt ſie mit ſanftmüthigem Geiſt [4]) zurecht. Sie weiß, daß es für die Erkenntniß des Einen, was Noth thut, kein größeres Hinderniß giebt, als den ſtolzen Wahn: ich bin gar reich und ſatt, und bedarf nichts [6]). Darum läßt ſie ſich's eifrig angelegen ſeyn, dem Leben ſeine Armuth, Blöße und Dürftigkeit zu zeigen, was ihr, wie dem Chriſtenthum, natürlich nicht mit Dank, ſondern mit Haß, Erbitterung, Spott und Hohn vergolten wird [6]). Von dem tiefen Schmerz der wahren Selbſterkenntniß [7]) macht ſie die beſeligende Erkenntniß der göttlichen Wahrheit, und die Erlangung des Friedens abhängig, den

1) *κἄπειτα ἐπειρώμην αὐτῷ δεικνύναι ὅτι οἴοιτο μὲν εἶναι σοφὸς, εἴη δ' οὔ.* apol. 21, c. 23. d. e. u. a. m.

2) Vgl. oben S. 153. Anm. 1. u. S. 190. und hierzu Soph. 230. b. c. d. Theaet. 168. a. — Der Begriff der Wiedergeburt und des neuen innern Lebens kommt im Plato nicht minder, wie im Evangelium vor, nur dort, wie ſich von ſelbſt verſteht, abſtracter, blaſſer und ideeller, als hier. Der Sokrates des Plato bezeichnet ſich als einen Geburtshelfer; Theaet. 149. a. ff. u. a. m. Der wahren Philoſophie wird eine zeugende Kraft beigelegt, und die Seelenzeugung bei Weitem höher geſtellt, als die Kinderzeugung. conv. 209. b.

3) Theaet. 179. e. ff. Prot. 316. d. apol. 19. e. Soph. 219. d. u. a. m.

4) rep. 9, 589. c. Vgl. Matth. 11, 21. ff. 23, 13. ff. mit 12, 19. 20.

5) Offb. Joh. 3, 17. Luk. 5, 31. 32. u. a. m. Vgl. Sen. ep. 50: et ideo difficulter ad sanitatem pervenimus, quia nos aegrotare nescimus.

6) Apol. 22. e. rep. 6, 495. c. Gorg. 486. a. ff.

7) Siehe oben S. 190. und die S. 179. in d. Anm. citirten Stellen.

die Welt nicht geben kann [1]). Oeffnen will ſie die geſchloſſenen Geiſtesaugen, und ſie hinwenden von der Finſterniß zu dem wunderbaren Licht, das von oben kommt [2]). Mit der Erleuchtung der Seelen will ſie ihr Heilswerk beginnen, wie der Erlöſer. Aber die Einſicht und Erkenntniß gilt ihr, wie dieſem, nicht als abſolut höchſter und letzter Zweck, ſondern, wie wir bereits bemerkt haben, in gewiſſem Sinn nur als Mittel zum Zweck [3]), nur als Führerin zu Gott; weßhalb ſie denn auch, im ächt chriſtlichen Geiſt, einen nur geringen Werth auf die ſchriftliche, den

1) Vgl. oben S. 201. — Die wahre Weisheit wird demgemäß ἡ καλλίστη καὶ μεγίστη τῶν ξυμφωνιῶν genannt. leg. 3, 689. d. vgl. rep. 4, 431. e. und was iſt der chriſtliche Friede anders, als das Gefühl von der Harmonie des innern Lebens mit Gott? Joh. 14, 27. 17, 23. Eph. 2, 14. u. a. m.

2) Hier tritt uns im Plato der bibliſche Begriff der Bekehrung entgegen; μεταστροφὴ ἀπὸ τῶν σκιῶν ἐπὶ τὸ φῶς· rep. 7, 532. b. auch περιστροφὴ, περιαγωγή. ib. 521. c. ἐπιστρέφεσθαι häufig im N. T. 2 Kor. 3, 16. 1 Theſſ. 1, 9. Apoſt. 18, 18. Daß in dem bibliſchen Ausdruck μετάνοια mehr liegt, als in dem platon. μεταστροφὴ bedarf wohl kaum der Erinnerung. Uebrigens iſt auch die platon. μεταστροφὴ keine bloße Herumwendung des Denkens und Erkennens; ſie iſt der Anfang einer neuen innern Lebensrichtung, und mit einer ἀνάβασις und ἐπανωγωγὴ genau verknüpft: οὐκ ὀστράκου ἂν εἴη περιστροφὴ, ἀλλὰ ψυχῆς περιαγωγὴ, ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας εἰς ἀληθινὴν τοῦ ὄντος ἰοῦσης ἐπάνοδον· rep. 7, 521. c. Denn, wie ſchon mehrmals bemerkt wurde, nicht auf ein bloßes Erkennen von ferne, ſondern auf ein ἅψασθαι οὐσίας καὶ ἀληθείας iſt die ganze plat. Philoſophie angelegt. Theaet. 186. d.

3) Siehe oben S. 117. τοῦτο μὲν τοίνυν οὕτω κείσθω δεδογμένον, ὡς τοῖς ταῦτ' ἀμαθαίνουσιν οὐδὲν ἐπιτρεπτέον ἀρχῆς ἐχόμενον, καὶ ὡς ἀμαθέσιν ὀνειδιστέον, ἂν καὶ πάνυ λογιστικοί τε ὦσιν· etc. τοὺς δὲ τοὐναντίον ἔχοντας τούτων, ὡς σοφούς τε προσρητέον, ἂν καὶ, τὸ λεγόμενον, μήτε γράμματα μήτε νεῖν ἐπίστωνται· etc. leg. 3, 689. c. (Es iſt im Vorhergehenden von dem Erkennen und Verkennen des allein Erſtrebungswürdigen die Rede.) — Hieher gehört auch die wichtige, und mit Nachdruck vorgetragene Bemerkung, daß die wiſſenſchaftliche Belehrung nichts einflöße und einpfropfe, ſondern daß ſie nur die Seele reinige und richtig ſtelle, und dadurch zur Auffaſſung und Gewahrwerdung des Wahren und Göttlichen befähige. rep. 7, 518. b. ff. vgl. Kapp Plat. Erz.lehre S. 185.

größten dagegen auf die mündliche Belehrung und unmittelbare lebendige Einwirkung legt (S. 136. Anm. 1.). Das Licht der Erkenntniß ſoll nur der Liebe dienen, und ſich in ſie verklären [1]).

Hat ſie aber von oben her [2]) den Beruf wie die Macht empfangen, das Leben zu durchgeiſtigen, ſo muß ſie auch ihren Einfluß auf das ganze Leben ausdehnen, und auf alle ſeine Verhältniſſe heilſam einzuwirken ſich beſtreben. Ihr Hauptaugenmerk muß aber auf den Staat und auf die Familie, überhaupt auf das gemeinſame Leben der Menſchen gerichtet ſeyn. Denn wie das Gemeinleben dem Trieb des Guten nach allgemeiner Mittheilung und Verbreitung günſtig iſt, ſo fördert und erleichtert es auch das ſchnelle Umſichgreifen des Böſen, und ſichert ihm eine gewiſſe zähe, und ſchwer zu überwindende Exiſtenz und Kraft [3]). Nur durch ein vom Geiſt des Guten erfülltes Gemeinleben kann das Unheil im Leben erfolgreich angegriffen und bekämpft, nur an ſeinen Bildungs- und Verbreitungsheerden die Gewalt des Böſen gründlich gebrochen werden [4]). Dieſe aber ſind, nach Plato's Anſicht, ganz vorzüglich ſchlechte Erziehung und ſchlechte Staatsverwaltung. Im Gegenſatz zu der letzteren ſtellt er nun deßhalb in ſeiner Republik das Muſter eines auf Gerechtigkeit gegründeten und durch Weisheit gelenkten Staates auf, und läßt in demſelben die Sorge für die Bildung und Erziehung der Jugend eine Hauptangelegenheit der Regierenden ſeyn [5]). Alles, was den ewigen Lebensfunken in dem ſich entwickelnden Jugendleben trübt und ſchwächt, will er von demſelben fern gehalten wiſſen [6]); alles, was die thieriſche Heftig-

---

1) Vgl. oben S. 63. Anm. 1. u. S. 194. 195.

2) apol. 30. a.

3) Siehe oben S. 60. 72.

4) rep. 6, 487. c. — 492. d. Gorg. 518. a. — 519. b. u. a. m.

5) rep. 4, 423. e. leg. 6, 766. a.

6) Daher er auch die Häufigkeit neuer Spiele, neuer Melodien, neuer Reize u. ſ. w. nicht dulden will, damit nicht den Kindern Unſtätigkeit und Neuerungsſucht eingepflanzt werde; denn das Wahre iſt ſeiner Natur nach einfach und unveränderlich, und ein flackerndes, nach Vielerlei haſchendes Gemüth iſt

keit im Menſchen zähmt, beſänftigt, und einem höheren Willen unterwirft, ruft er zum hülfreichen Eingreifen in das Erziehungsgeſchäft herbei [1]), und die Furcht des Herrn iſt auch ihm der Weisheit Anfang und aller Bildung Gipfel [2]). (Sprüchw. 9, 10.)

Wie das Evangelium ſtrebt demnach auch die platoniſche Philoſophie das Uebel an der Wurzel zu erfaſſen; wie das Evangelium knüpft auch ſie einen großen Theil ihrer Hoffnung auf das kommende Himmelreich, an die für jede Einwirkung noch empfängliche Kinderwelt (Mark. 10, 14.); wie das Evangelium will ſie die fleiſchliche Selbſtſucht, die Mutter aller Ungerechtigkeit, nicht blos durch Worte und Gedanken, ſondern in der That und Wirklichkeit [3]), durch das gemeinſame Leben in einem gerechten Staat bekämpfen und überwinden; und die ſchon oben (S. 72) ausgeſprochene Behauptung der Aehnlichkeit zwiſchen der platoniſchen Republik und der bibliſchen Idee vom Reiche Gottes, erweiſt ſich nunmehr als vollkommen richtig und begründet. Mit dem Ausdruck: Reich Gottes — bezeichnet nemlich die Bibel, wie wir ſahen, einen wirklich zu ſeinem wahren Heil, und ſomit auch zur freudigen Willigkeit in durchgängiger Beziehung auf Gott erhobenen Zuſtand des geſellſchaftlichen Lebens; und auf dieſen ſtrebt auch, wie ſich uns ſo eben gezeigt hat, die platoniſche Republik augenſcheinlich hin; um den Staat als Staat iſt es dem Plato weniger zu thun, als um Geſtaltung eines der göttlichen Idee entſprechenden, und von ihr bewegten und beſtimmten Menſchenlebens in der Wirklichkeit.

3. Und daß es der Platonismus mit allen ſeinen Lehren und

---

deßhalb unfähig, es zu erfaſſen. leg. 7, 797. a. 798. b. rep. 4, 424. b. ff. 6, 484. b. Vgl. Kapp Plat. Erz.lehre. S. 31. 162. u. a. m.

1) Siehe oben S. 33.

2) rep. 2, 379. b. ff. Theaet. 176. b. Gorg. 507. b. Vgl. oben S. 63. u. v. *Heusde* init. phil. pl. 2, 3, p. 228. Siehe hierzu auch die ſchöne Stelle über die Bedeutſamkeit der Religion für den Staat aus Plutarch bei Tholuck in Neand. Denkw. 1, S. 90.

3) Daher eine gewiſſe Gütergemeinſchaft im Staat! rep. 5, 462. c. ff. 464. a. ff. Vgl. Apoſt. 2, 44. 1 Kor. 10, 24; 12, 14. ff. Röm. 12, 5. und die bekannte pythag. Formel: τὰ τῶν φίλων κοινά. Cic. leg. 1, 12.

Heilsbemühungen auf nichts Geringeres abgeſehn habe, als auf eine Erlöſung des Lebens, — dafür legt ſchon das ſchöne Gleichniß von den Menſchen in der Höhle, das wir oben betrachtet haben (S. 35.), das unzweideutigſte Zeugniß ab. Als gefeſſelt und gefangen, in dunkler Tiefe ein dem Wahn und dem täuſchenden Schein anheimgefallnes Leben führend, ſtellt Plato in demſelben die Menſchen dar, und ſpricht hiermit deutlich genug die Nothwendigkeit einer Entfeſſelung, einer Erhebung zum Licht, zum Leben in der Freiheit und Wahrheit aus. Aber nicht blos auf poetiſche Weiſe in dieſem Gleichniß, — auch an vielen andern Stellen ſeiner Schriften bezeichnet er die Erlöſung der Menſchen, die Entbindung ihrer Seelen von Irrthum und Sünde, die Einführung derſelben in die Welt des allein Wahren und Guten, als die Endabſicht und als das Hauptgeſchäft der ächten Philoſophie geradezu und mit beſtimmten Worten [1]). Im Hinblick auf dieſes erhabene Ziel erſcheint ihm auch der Tod als der größte Wohlthäter für das geiſtige Leben. Denn die Erlöſung der Seele kann nach ſeiner, wie ja auch nach chriſtlicher Anſicht, ſo lange wir hienieden im Leibe wallen, doch nur eine beginnende und wachſende, keine durchaus vollendete ſeyn. Im Tode aber fallen alle die fleiſchlichen und ſinnlichen Bande, welche die Seele immer wieder in die Lüſte und Schmerzen der zeitlichen Exiſtenz hineinziehn [2]), gänzlich von ihr ab; ungetheilt und ungehemmt folgt ſie nun dem Trieb des Innerſten zum Ewigen und Göttlichen, vorausgeſetzt, daß ihr Sehnen ſchon während des leiblichen Lebens darauf gerichtet war. So gelangt ſie mithin durch den Tod zur vollkommnen und herrlichen Freiheit, und ſo zeigt ſich denn der bibliſche Gedanke des Sterbenwollens, um zum wahren Leben

---

1) ἡ φιλοσοφία — τὴν ψυχὴν — — λύειν ἐπιχειρεῖ. Phaed. 83. a. 84. a. Was Phaed. 67. d. λύσις heißt, wird anderwärts ἀπαλλαγὴ genannt. Soph. 230. c. Phaed. 64. c. (auch κάθαρσις. Phaed. 69. b.) u. a. m. Vgl. Aſt Plat. Leben S. 159. Alcinous definirt demnach die Philoſophie als eine solutio animae a corpore et conversio ad ea quae re vera sunt. de dogm. Plat. c. 1.

2) Phaed. 66. b. ff.

zu gelangen, auch als ein Hauptgedanke der platoniſchen Philoſophie [1]).

Derſelbe ſittlich ſtrenge Ernſt, welcher im Chriſtenthum die Erlöſung als das dringendſte Bedürfniß der Menſchen erſcheinen läßt, giebt ſich auch in der platoniſchen Hinweiſung auf ihre Nothwendigkeit kund. Ohne Erlöſung keine Seligkeit! ohne innige Verknüpfung mit Gott kein wahres Heil, kein ewiges Leben! [2]) — Das ſteht im Evangelium, wie im Platonismus feſt; fleiſchlich geſinnt ſeyn iſt der Tod, — behauptet dieſer, wie die Bibel [3]). Bei wem das Seyende ſich nie über das zerrinnende Wellenſpiel fleiſchlicher Erregungen zu einer bleibenden freien Weſenhaftigkeit erhoben hat, der hat auch keine Befähigung zum Aufgang in die ewige Welt des Seyenden; das Innerſte bleibt auch nach dem Tode dem raſtloſen Kreislauf des Werdenden einverleibt, mit welchem es im Leben unauflöslich verflochten war [4]).

Hieraus geht nun deutlich hervor, was ſich Plato unter der Erlöſung, oder vielmehr, wie er dieſen Vorgang im Seelenleben

---

1) 2 Kor. 5, 8. Phil. 1, 23. — *οἱ φιλοσοφοῦντες θανατῶσιν* · Phaed. 64. b. vgl. Crat. 403. d. e. Cic. Tusc. 1, 30. u. a. m. Siehe über die *μελέτη θανάτου Omeis* de Plat. effato, philosophiam esse meditat. mortis, Altd. 1688. 4. Creuzer Symb. 1, S. 109. Den Gebrauch dieſer plat. Formel auch in d. chriſtl. Kirche weiſt Baumgarten Cr. nach, in d. D. G. S. 776.

2) Joh. 3, 36. 1 Joh. 5, 12. u. a. m. Vgl. oben S. 63. Anm. 1.

3) Röm. 8, 5. Gal. 6, 8. u. a. m. Phaed. 69. c. 81. c. d. Hieher gehört auch die ſchöne paraphraſtiſche Parallele zu 1 Joh. 2, 15—17. rep. 10, 608. a. — d.

4) Tim. 92. c. leg. 10, 904. c: *μεταβάλλει μὲν τοίνυν πάνθ' ὅσα μέτοχά ἐστι ψυχῆς* · — — *σμικρότερα μὲν τῶν ἠθῶν μεταβάλλοντα, ἐλάττω κατὰ τὸ τῆς χώρας ἐπίπεδον μεταπορεύεται* · *πλείω δὲ καὶ ἀδικώτερα, μεταπεσόντα εἰς βάθος* etc. — *αὕτη τοι δίκη ἐστὶ θεῶν*· — — *κακίω μὲν γιγνόμενον, πρὸς τὰς κακίους ψυχάς* · *ἀμείνω δὲ πρὸς τὰς ἀμείνους πορευόμενον, ἔν τε ζωῇ καὶ ἐν πᾶσι θανάτοις, πάσχειν τε καὶ ποιεῖν ἃ προσῆκον δρᾶν ἐστι τοῖς προσφερέσι τοὺς προσφερεῖς*. (Hier ſpricht Plato den ſittlich religiöſen Grund ſeines Glaubens an die Seelenwanderung ſehr klar aus. Vgl. hierüber oben S. 57. Anm. 6.)

denkt. Er denkt ihn als ein zu ſich ſelbſt Kommen, ſich als ſeyend Erfaſſen, und ſo ſich Halten, als eine Ablöſung des Innerſten von dem es umgebenden Element [1]), als ein ſich Ausſcheiden aus der wechſelnden Welt- und Lebensmaſſe, als eine Concretiſirung des Urgeiſtigen im Menſchen zu einem von Gott durchleuchteten Licht- und Lebenskern.

Es liegt im Begriff der chriſtlichen Erlöſung, daß ſie der Menſch nicht durch ſich ſelbſt vollziehen kann [2]). Auch dem Plato liegt die Meinung fern, daß der Menſch ſein eigner Erlöſer ſey. Freilich leitet er ſie nicht von der Perſon und der Liebe eines göttlichen Erlöſers ab, doch aber von himmliſchen Kräften, die im Erdenleben und auf daſſelbe wirken; und wie das Chriſtenthum lehrt auch Plato zu einem von Gott geſtifteten Amt der Läuterung und Verſöhnung den gläubigen Blick erheben. Dieſes Amt der Durchgeiſtigung und Verſöhnung, des Verknüpfens zweier Welten mit einander, der Emporhebung des irdiſchen Lebens zum Himmel, der Verklärung des Zeitlichen durch das Ewige, der Anknüpfung des menſchlichen Bewußtſeyns an das göttliche, — iſt den ewigen Ideen aufgetragen [3]). Sie ſind die lebendigen Quellen des Heils und der Seligkeit für die

---

1) ἐκκομισθεῖσα ἐκ τοῦ πόντου ἐν ᾧ νῦν ἐστι (ἡ ψυχὴ) rep. 10, 611. c. φεύξονται ἀφ' ἑαυτῶν εἰς φιλοσοφίαν, ἵν' ἄλλοι γενόμενοι ἀπαλλαγῶσι τῶν οἱ πρότερον ἦσαν· Theaet. 168. a. Vgl. leg. 5, 726. a. ff. Alc. 1, 130. a. ff. Vgl. oben S. 55. Anm. 3. und die wichtigen Stellen über die edle φιλαυτία bei Arist. eth. 9, 8. u. Cic. leg. 1, 22.

2) Vgl. dagegen Müller v. Wahren u. Gewiſſen, 2, 221: „es giebt keine Erlöſung, die der Menſch nicht in ſich ſelbſt bewirken könnte" (!!) Siehe hierzu Sen. ep. 52: nemo per se satis valet ut emergat; oportet manum aliquis porrigat, aliquis educat.

3) Vgl. oben S. 56. Nicht ſelten bezeichnet Plato die Dämonen als die Mittler zwiſchen Himmel und Erde, zwiſchen Gott und den Menſchen, mit ähnlichen Ausdrücken, wie das Chriſtenthum die Engel; ſiehe oben S. 106. Als ſolche konnten ſie begreiflicherweiſe nicht hier genannt werden, ſo wenig, wie in der chriſtlichen Heilsordnung den Engeln das eigentliche Mittler- und Verſöhnungsgeſchäft zugeſchrieben wird.

Menſchen; ſie ſind nach Plato's frommer Zuverſicht recht eigentlich die Heilande der Welt und des Lebens [1]), und hier ſtehen wir auf dem Punkt, wo wir die hohe religiöſe Bedeutſamkeit der ſchon oben erwogenen Ideenlehre erſt recht erkennen und inne werden können. Faſt dieſelben Wirkungen, welche Jeſus, wie wir oben ſahen, durch die reine Urbildlichkeit ſeines Weſens auf das eigentlich Weſenhafte im innern Leben des Menſchen ausübt, erwartet Plato von den Ideen. Ihr Hineinleuchten in das Bewußtſeyn iſt die Tagwerdung im Land der Seele, und das ſie Ergreifen und Faſſen iſt zugleich ein ſich Erheben zu einem ſelbſteignen Seyn. Immer kräftiger entbinden ſie das einmal geweckte Selbſt im Menſchen; immer ſchöner bilden ſie den mit ihnen verkehrenden Geiſt herauf, und laſſen ihn nicht wieder in die Tiefe der Gemeinheit und des beſinnungsloſen Sinnenlebens zurückſinken. Sie bilden durch ihre unzertrennliche Gemeinſchaft mit einander, durch ihre innere lebendige Verbindung ſo zu ſagen jene himmliſche Leiter [2]), auf welcher ein bedeutungsvoller Traum die Engel Gottes auf- und niederſteigen ſah. Von den Ideen ergriffen ſteigt der erhellte Geiſt von Stufe zu Stufe aufwärts, bis ihn die höchſte und letzte zur Wahrnehmung der lebendigen Gottheit führt [3]). Denn bei dem Aufſchwung von Idee zu Idee iſt nicht eher ein Stillſtehn möglich, als bis die Ankunft bei dem Einen erfolgt iſt, aus dem und zu dem alles iſt und lebt; in dem Erfaſſen der erſten, dem irdiſchen Seelenleben nächſten Idee iſt ſchon die ſtille Nothwendigkeit der Fortbewegung zu der zweiten höheren enthalten, indem bei der Erkenntniß und Betrachtung der erſten ein dunkles Element zurückbleibt, das auf eine

1) *θείῳ δὴ καὶ κομιδῇ ὄγε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ γίγνεται.* rep. 6, 500. c.

2) rep. 6, 510. b. ff. — Vgl. Reinhold Geſch. d. Phil. 1, S. 204. Siehe auch über die *ἐρωτικὴ τάξις* Procl. zu Alc. 1. bei Engelh. Dion. ar. 2, p. 269.

3) *ὑποθέσεις οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμὰς (ποιούμενος·) ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών* etc. rep. 6, 511. b. — — *ἀλλ' ἴοι, καὶ οὐκ ἀμβλύνοιτο, οὐδ' ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος, πρὶν αὐτοῦ ὅ ἐστιν ἑκάστου τῆς φύσεως ἅψασθαι* etc. rep. 6, 490. b.

höhere Sphäre hinweiſt, in welcher es zur vollen Klarheit ſich entfaltet [1]). Eben ſo, wie ja im Gebiet des Sinnlichen die irdiſche Maſſe von Stufe zu Stufe der Entwickelung gehoben wird, bis ſie die höchſte Verklärung, deren ihre dunkle Schwere fähig iſt, im ätheriſchen Licht erreicht hat [2]).

Mit dem Herantreten des erkennenden Geiſtes an die allwaltende Gottheit iſt der Gipfel der Erlöſung erreicht, und das Bewußtſeyn der Erlöſung geht in das der Verſöhnung über, welches die Welt in Gott erblickt, und darum Gott in der Welt verherrlicht ſieht [3]). Verſöhnung iſt der Gipfel der platoniſchen, wie der chriſtlichen Weisheit und Erkenntniß. Auf Verſöhnung der Gegenſätze, auf ihre Aufhebung in einer höheren, beide umfaſſenden Einheit, iſt der ganze Platonismus in ſeinem theoretiſchen, wie in ſeinem praktiſchen Theile durch und durch angelegt, und ſchon früher haben wir in Plato's heiterer Ironie das ſichre Kennzeichen eines verſöhnenden Strebens und verſöhnten Bewußtſeyns erkannt. (S. 141.) Auf dem Höhenpunkt der platoniſchen Erkenntniß iſt der Geiſt über die dialektiſche Bewegung innerhalb der Gegenſätze hinaus, und die wunderbare Einheit im großen Ganzen der Welt und des Lebens leuchtet ihm immer heller und heller ein. Der Kampf der Gegenſätze zeigt ſich hier zu einem heilſamen Ineinanderwirken ausgeglichen; und dieſe Ausgleichung iſt keine Tilgung und Lähmung der ſtreitenden Kräfte (ſiehe oben S. 185.), ſondern eine Zuſammenfaſſung und Unterordnung unter die höchſte Macht, und ihre heiligen Zwecke. Die höchſte Macht iſt die des Guten [4]), die ewig nur, wie bereits oben bemerkt wurde, ihr Seyn und Weſen in der Welt der Erſcheinungen will und offenbart [5]). Die ganze Welt, ihr Werk,

1) Vgl. Ritter Geſch. d. Phil. 3, S. 706.

2) Vgl. Tim. 31. b. ff. rep. 10, 616. b. c.

3) ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι· ὀφθεῖσα δὲ, συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία etc. rep. 7, 517. b. c.

4) „Es iſt eine der tiefſten Beſtimmungen von Gott, zu ſagen: die Macht iſt das Gute." Fichte Rec. v. Hgg. Rel.phil. S. 11. Vgl. Gorg. 467. a.

5) Gott will ſich in der Welt, Tim. 29. e. 41. a. b. u. a. m. oder,

iſt ein Syſtem von Kräften und Zwecken, die alle einander fordern und fördern [1]), und in ihrer geſammten Thätigkeit keinen andern, als den göttlichen Endzweck realiſiren. Und alles Böſe, ſammt allen Uebeln iſt nicht im Stande, die Erreichung dieſes Endzwecks zu vereiteln, und Gottes Freude an ſeinem Werk zu trüben [2]). Denn das iſt eben das Göttliche ſeiner Natur, daß er den Widerſpruch in ſein Leben aufnehmen, tragen und überwinden kann. Daher bringt es jede Disharmonie im großen Lebensganzen doch zu weiter nichts, als zu einem volleren Erklingenmachen des verſöhnenden Grundtons, zu einer erhöhteren Schwingung der momentan gehemmten Kraft [3]). Auf Kampf iſt die Welt und das Leben angelegt, aber auch auf Sieg! — und zwar auf den wachſenden Sieg des Guten, auf die Verherrlichung Gottes im Reich der Creaturen [4]). Und ſo iſt denn die ganze Weltgeſchichte vom Thron des Ewigen aus geſehn nichts anderes, als das erhörte Gebet um Verklärung durch ſein Licht und ſeine Liebe! [5]).

Eine ſo chriſtliche Weltanſicht hätte Plato in ſeiner Philoſophie nicht entwickeln und niederlegen können, wenn ſie nicht in ſeinem Innerſten gelebt und gewaltet hätte. Haben wir nun in dem ſo eben Dargeſtellten unſtreitig die chriſtlichſte Seite ſeiner Lehre hervorgehoben, ſo iſt uns hiermit zugleich auch die Ein-

wie Jak. Böhm ſagt: „Gott hat ewig keinen andern Willen, als ſeinen Sohn zu zeugen."

1) Siehe oben S. 196. Vgl. Tim. 30. c. ff. Phil. 54. a. So muß es demnach auch im Mikrokosmus, im Staat, wie in der Menſchenſeele, ſeyn. Siehe rep. 4, 434. b. ff. und die ſchöne, den geſetzgebenden Behörden nicht genug zu empfehlende Stelle leg. 12, 962. b. ff.

2) Tim. 37. c. 92. c. 1 Moſ. 1, 31. Pſ. 16, 11. 1 Tim. 6, 15.

3) Vgl. oben S. 52. Anm. 1.

4) *ταῦτα πάντα ξυνιδὼν (ἡμῶν ὁ βασιλεὺς), ἐμηχανήσατο ποῦ κείμενον ἕκαστον τῶν μερῶν, νικῶσαν ἀρετὴν, ἡττωμένην δὲ κακίαν ἐν τῷ παντὶ παρέχοι μάλιστ' ἂν καὶ ᾷστα καὶ ἄριστα.* leg. 10, 904. b. *νενικηκέναι δεῖ καὶ νικᾶν τὰ ἀγαθὰ, τὰ μὴ τοιαῦτα. ταῦτα ἡμῖν εἰρηται πάντα κατὰ τὴν τῶν ἀνοσίων τιμωρὸν δίκην.* Epin. 988. e.

5) Joh. 17, 5. — Ueber die *δόξα* Gottes, als das Reſultat der Weltgeſchichte nach chriſtlicher Anſicht, vgl. Stark d. Leben u. ſ. w. 2, S. 129. ff.

ſicht in die chriſtlichſte Lebensſtelle ſeines Geiſtes aufgegangen. Das Chriſtlichſte, nicht in ſeiner Philoſophie, ſondern in ihm ſelbſt, in ſeinem Innern, iſt der Glaube an das Kommen des Heils, dem er durch ſeine Philoſophie den Weg bereiten wollte. Er hätte das Heil des Lebens nicht gewollt und bezweckt, wenn er nicht an die Möglichkeit es zu erreichen geglaubt, wenn er nicht die Wirklichkeit ſeiner Verbreitung im Leben ſtark und friſch voraus empfunden hätte. Er empfand in ſeiner Seele das Chriſtusdaſeyn in der Weltgeſchichte; er ſah im Geiſt, wie Abraham, den Tag des Herrn; er fühlte ſich mit ſeinem ganzen Geiſt und Streben auf eine göttliche, in der Welt unſichtbar vorhandene Heilandskraft gegründet und darin gewurzelt; und dieſe Zuverſicht zu dem mächtigen Walten des Ewigen in der Zeiten Fülle, war ſein Stern in der Nacht, und die Quelle ſeiner freudigen Begeiſterung [1]) und Seelenſtärke. Und nicht blos draußen in der Weltgeſchichte, ſondern auch in

1) Die hohe reine Begeiſterung im Plato, (vgl. oben S. 55. Anm. 2. und S. 132.) einen bedeutenden Annäherungspunkt des Platonismus an das Chriſtenthum bildend, giebt zugleich einen hinlänglichen Beweis für die Richtigkeit der oben aufgeſtellten Anſicht von der religiös-praktiſchen Tendenz ſeiner ganzen Philoſophie ab; ſie zeigt, daß Plato durch das Philoſophiren und mittelſt deſſelben nicht blos ein reines theoretiſches Erkennen des abſtract Wahren beabſichtigt habe, ſondern daß ihm Durchgeiſtigung und Vergöttlichung des Lebens das höchſte Ziel und Streben der Philoſophie geweſen ſey. Uebrigens hat die Begeiſterung bei ihm nicht blos eine äſthetiſch-religiöſe, ſondern auch eine philoſophiſche Bedeutung; er glaubte, nicht mit der Drittelskraft, (mit dem abſtracten Denken für ſich allein) ſondern nur mit der ganzen vollen Stärke des geiſtigen Lebens, wie ſie in der reinen edlen Begeiſterung gefunden wird, könne man das ewig Wahre wirklich erfaſſen. (Vgl. hierzu Solger's Nachl. 1, S. 507.) Und ſo näherte er ſich dem bekannten, eben ſo inhaltreichen als oft gemißdeuteten Ausſpruch des Paſcal, daß man die göttlichen Dinge lieben müſſe, um ſie zu erkennen. *Pasc.* pens. p. 186. u. a. m. (Vgl. Plat. ep. 7, 341. c.) In dieſem Sinn nennt auch Lactanz das Herz sapientiae domicilium. de opif. 10. (Vgl. Matth. 5, 8.) Eben das will Greg. naz. mit ſeinem πρᾶξις ἐπίβασις θεωρίας ſagen; Ullmann Greg. naz. p. 170. Vgl. Aug. de lib. arb. 1, 2. ep. 118. (t. 2, p. 259. ed. Bened.) u. a. m. Plot. bei Engelh. Dion. ar. 1, p. 328. 344. Jacobi ſämmtl. Wke 2, S. 157; 3, 276. u. a. m.

ſich ſelbſt, in ſeinem eignen Seelenleben, wurde er dieſe Gegenwart und Wirkſamkeit des Göttlichen gewahr. Weil er in ſich das Erlöſende, und ein gewiſſes zu Gott Erhobenſeyn fühlte, ſo unternahm er es, das Leben außer ſich zu heben und zu erlöſen, und, von der Erlösbarkeit deſſelben feſt und innig überzeugt, hätte er in dieſer innern Geiſtesfreudigkeit faſt auch mit Johannes ſagen können: unſer Glaube iſt der Sieg, der die Welt überwunden hat! (1 Joh. 5, 4.) Gewiß iſt, Glaube und Liebe ſind nicht minder die Grundkräfte des platoniſchen Seelenlebens, wie des chriſtlichen[1]).

1) Die Liebe und zwar in ihrer edelſten, oder wahrhaft chriſtlichen Geſtalt, wird man dem Plato ſchwerlich abſprechen. Wohl aber könnten ſich gegen die ihm hier beigelegte Glaubensſtärke und Werthſchätzung des Glaubens einige Zweifel und Einwendungen erheben. Plato ſpricht nemlich an mehreren Stellen ſeiner Werke geringſchätzig von der πίστις, rep. 5, 478. a. 7, 534. a. Tim. 51. e. u. a. m. und ſetzt ſie unter die Verſtandeserkenntniß herab. Zwar iſt nicht zu leugnen, was ſchon öfters, neuerlich noch von Stirm in d. Tüb. Zeitſchr. 1830, 4, S. 49. behauptet worden iſt, daß der chriſtliche Begriff der πίστις ein neuer, vorher und in der Heidenwelt nicht bekannter ſey, indeſſen läßt ſich doch bei genauer Erwägung die Anweſenheit deſſelben im Keim bei Plato nicht verkennen. Man muß nur den Glauben bei Plato nicht im Wort, ſondern in der Sache ſuchen! Das, was Plato mit dem Wort πίστις bezeichnet, hat freilich bei ihm und in ſeinem Syſtem einen ſehr geringen Werth und Gehalt; aber das, was im Plato als das Analogon des chriſtlichen Glaubens erkannt werden muß, ſteckt gar nicht in dieſem oder in ähnlichen Worten; es iſt vielmehr eine innere Beſchaffenheit und Richtung ſeines Geiſtes, ein freudig feſtes Ueberzeugtſeyn, welches, ohne daß er es mit einem beſondern Ausdruck namhaft macht, das ganze Gebäude ſeiner Philoſophie beſeelt und erfüllt. Hätte er dieſe Gläubigkeit nicht beſeſſen, ſo hätte er von jener hohen frommen Liebe zu dem Göttlichen gar nicht durchdrungen ſeyn können, weil, wie Aug. richtig bemerkt: non potest diligi, quod esse non creditur. civ. D. 1, 37., Glaube und Liebe ſind Sprößlinge einer und derſelben Grundkraft, und die Platoniker ſind es hauptſächlich geweſen, welche die tiefere Faſſung des bibliſchen Begriffs vom Glauben in der chriſtl. Kirche eingeleitet und vermittelt haben. Baumgarten Cr. D. G. S. 762.

Siebentes Capitel.

Nichtchriſtliches und Unchriſtliches im Plato; Schlußbetrachtung.

Bezwecken konnte Plato wohl das Heil des Lebens, doch nicht bewirken! Ein reineres Erkenntnißlicht des Ewigen und Schönen als das der platoniſchen Philoſophie hat dem heidniſchen Leben nicht geleuchtet. Aber das Leben ſelbſt zu ſeyn, war dieſem Lichte nicht gegeben. (Joh. 1, 4.) Und das mit Schmach bedeckte Kreuz auf Golgatha iſt doch eine herrlichere und triumphirendere Theodicee, als das großartige Bild von der durch Gott verklärten Welt im Geiſt des griechiſchen Weiſen! Haben wir die genaue Geiſtesverwandtſchaft ſeiner Philoſophie mit dem Chriſtenthum klar erkannt, ſo müſſen wir, wenn unſer Urtheil hinſichtlich dieſes Gegenſtandes ein durchgebildetes und abgeſchloſſenes werden ſoll, uns nun auch das, was beide weſentlich ſcheidet und auseinander hält, zum hellen Bewußtſeyn bringen.

Wahrhaft chriſtlich, ſahen wir, iſt die platoniſche Philoſophie in ihrer Weltanſicht, wie in ihrem Streben; wahrhaft fromm und chriſtlich die gläubige Seelenſtimmung ihres Urhebers, ſeine freudige Hoffnung auf die Zukunft des Herrn, auf den dereinſtigen Sieg des Guten in der Weltgeſchichte. Das aber hindert nicht, daß neben dieſer vorwaltend chriſtlichen Beſchaffenheit des Ganzen auch einzelnes Nichtchriſtliche, ja ſogar Unchriſtliches im Platonismus vorhanden ſey. Eine umſtändliche Hervorhebung dieſer nichtchriſtlichen und unchriſtlichen Punkte liegt nicht in unſerem Zweck; wir begnügen uns mit einer kurzen Hindeutung auf die wichtigſten derſelben.

An Beſtreitern ſeiner Chriſtlichkeit hat es übrigens auch, wie bereits bemerkt wurde, dem Plato nicht gefehlt. Sie haben ſich's angelegen ſeyn laſſen, oft mit ziemlicher Ausführlichkeit, das, was ihnen als unchriſtlich an ihm und in ſeinen Werken erſchien, in's helle Licht zu ſetzen, wobei ſie denn freilich von Vorurtheilen und Leidenſchaften gar häufig zu ſchiefen Auffaſſungen

und Darſtellungen ſich verleiten ließen. Unter dieſen Gegnern der platoniſchen Chriſtlichkeit ſind außer den oben erwähnten Kirchenvätern B. Crispus, Parker, Colberg, Bucher, Wucherer, Sonntag und Winkler hauptſächlich zu nennen [1]). Sie begehen alle bei ihrer Polemik den Hauptfehler, daß ſie viel zu ausſchließlich nur auf die Differenzpunkte zwiſchen Platonismus und Chriſtenthum hinblicken, und dieſe gegen die Punkte der Annäherung und Uebereinſtimmung nicht nur nicht unpartheiiſch abwägen, — denn alsdann müßten ſie gefunden haben, daß jene von dieſen aufgewogen werden, — ſondern auch die innere Verſchiedenartigkeit ihres beiderſeitigen Werthes gänzlich verkennen. Denn während das Chriſtliche, wie auch die Ueberſchrift unſrer ganzen Unterſuchung ausdrückt, als ein Ganzes und Durchgreifendes im Plato vorhanden iſt, tritt das, was man nichtchriſtlich und unchriſtlich nennen muß, immer nur in Einzelheiten hervor, — etwa wie an einem friſchen grünen Baum dennoch hie und da ein dürrer Zweig ſich findet. Auch darf, wer gerecht in dieſer Beziehung urtheilen will, den bedeutenden Unterſchied zwiſchen nichtchriſtlich und unchriſtlich nicht überſehn, und nicht ſogleich, was mit dem Chriſtenthum nicht übereinſtimmt, für unchriſtlich erklären, da es wohl nur nicht chriſtlich iſt.

Ganz unchriſtlich dürfte vielleicht nur eine einzige Stelle in Plato's Werken zu nennen ſeyn, die, wo er nackt und ſchroff der Obrigkeit ein heilloſes Mittel zu gebrauchen empfiehlt, nem-

---

1) Bapt. *Crispus* de ethnicis philosophis caute legendis. Rom. 1594. fol.

Parker an account of the plat. philos. Oxf. 1666. 4.

Colberg d. plat. hermet. Chriſtenthum 2 Bde Leipz. 1690. 8.

ej. specimen hist. de orig. et progr. haeresium. 1694. 4.

Bucher d. in d. Pietiſten wieder auflebende Plato, Danz. 1699. 4.

Sonntag de similit. nostri cum Deo pythag. plat. Jen. 1699. 4.

Wucherer de defectibus theol. plat. Jen. 1706. 7. 2 Diff. 4.

Winkler de philosophiae pyth. plat. fraudibus, Rint. 1744. 4. (Diff.)

lich die Lüge, zu einem heilsamen Zweck [1]), wo er also ächt jesuitisch und unevangelisch Böses zu thun anräth, damit Gutes herauskomme.

Auch an einer andern Stelle scheint er eine unchristliche Gesinnung auszusprechen, da, wo er äußert, man müsse sich vom öffentlichen Leben, wenn man nichts ausrichten könne, ganz und gar zurückziehn, und das Unverbesserliche dem Verderben überlassend, sich selbst zu erhalten suchen [2]). Diese stark egoistisch klingende Aeußerung hat der verewigte Niebuhr dem Plato nicht wenig übel genommen [3]), und es ist nicht zu leugnen, sie würde als eine durchaus unchristliche streng getadelt und verurtheilt werden müssen, wenn sie mehr wäre, als die momentane Ueberwallung eines bittern Unmuths, der schlimmer spricht, als er denkt und handelt.

Dem Geist des Evangeliums geradezu entgegen ist freilich auch das schon oben erwähnte Gesetz in seiner Republik hinsichtlich der Aussetzung schwacher Kinder, und die unser Zartgefühl empörende Anordnung der Frauengemeinschaft in der Kriegerkaste [4]). Aber jene Härte fällt mehr seiner Zeit und der Sitte seines Landes, als ihm selbst zur Last [5]). Verdammen wir doch auch den Moses nicht geradezu wegen einzelner harter Gesetze, zu denen er sich durch die Rohheit seines Volks genöthigt sah, und die das Gefühl des derberen Alterthums weniger als das unsrige verletzten [6]). Und das an sich Anstößige

---

1) rep. 3, 389. b.

2) rep. 6, 496. d. e.

3) Niebuhr kl. Schriften 1, S. 470. und dagegen Delbrück Vertheidigung Plato's gegen einen Angriff Nieb. Bonn 1828.

4) Siehe oben S. 82. 84. — Bei der von Aristophanes in s. ecclesiaz. verspotteten Weibergemeinschaft hatte Plato, wie Ast bemerkt, das freiere Leben der Spartanerinnen vor Augen; er wollte die Frauen aus ihrer Abgeschiedenheit wieder mehr hereinziehn in das Leben. Ast Plat. Leben S. 343.

5) In Sparta war es bekanntlich Gesetz und Herkommen, schwächliche Kinder auszusetzen. Plut. Lyc. 16.

6) 5 Mos. 20, 13; 24, 1. u. a. m. Vgl. Matth. 19, 8.

einer Gemeinſchaft der Frauen in einer ganzen Claſſe von Staatsbürgern wird in ſubjectiver Rückſicht auf den Urheber des Vorſchlags durch die chriſtliche Wahrheit, daß dem Reinen alles rein ſey, gar ſehr gemildert. (Tit. 1, 15.) Nicht aus dem Fleiſch und ſeiner Lüſternheit, ſondern aus einem ſtreng ſittlichen Geiſt ging dieſer dem Plato, wie wir ſahen, nicht ausſchließlich eigne Gedanke hervor. Weit entfernt, durch dieſe Einrichtung den niedern heftigen Trieben der ſinnlichen Natur einen Vorſchub leiſten zu wollen, beabſichtigte er vielmehr mit derſelben eine durch Vernunft und Tugend bedingte Erzeugung der Kinder, wobei man ihm freilich nicht mit Unrecht das zum Vorwurf machen kann, daß er ſich verrechnet, und ſich eingebildet hat, das ſinnliche Leben werde ſo rein und unverdorben laſſen, was er aus reinem Geiſt und in reiner Abſicht in daſſelbe einzuführen Willens war [1]).

So ſehr auch Plato durch dieſe Anordnung von den Anſichten des Chriſtenthums über die Würde und Beſtimmung der Frauen abweicht, ſo ſehr nähert er ſich demſelben durch eine andre, ja er erhebt ſich in ihr augenſcheinlich zu einer chriſtenthumsartigen Denkweiſe von den Frauen, wenn er nemlich in ſeinem Staat auf ihre Erziehung nicht mindre Sorgfalt verwendet wiſſen will, als auf die der Männer, und ihnen die gleiche Höhe der Bildung wie dieſen zu geben ausdrücklich fordert [2]).

Sein Griechenſtolz und ſeine Geringſchätzung der Barbaren [3]) kann ihm wohl eben ſo wenig als etwas rein Unchriſtliches angerechnet werden, wie ſein Fortbeſtehenlaſſen der Sklaverei in ſeiner Republik. Denn obgleich er, was dieſe Punkte anbelangt, in den Anſichten ſeiner Zeit einerſeits noch ſehr befangen war, ſo blickt doch auch andrerſeits viel Mildern-

---

1) Welche ſittliche Anſicht Plato übrigens von der Ehe hatte, zeigen die in Beziehung auf's Heirathen von ihm ausgeſprochenen Maximen. leg. 6, 773. a. ff.

2) rep. 5, 451. d. ff. Vgl. Kapp Plat. Erz.lehre S. 230. ff.

3) rep. 5, 469. b. ff. 470. c. ff. u. a. m.

des und dem Geiſt der chriſtlichen Humanität ſich Näherndes in dieſer Beziehung bei ihm durch [1]).

Doch weit gefährlicher für Plato's Ruhm der Chriſtlichkeit als dergleichen einzelne anſtößige Stellen und Aeußerungen in ſeinen Schriften, iſt die Beſchuldigung der unchriſtlichen Denkweiſe, die ſeiner ganzen Theologie zum Grunde liegen ſoll. Seine Lehre von Gott ſey Pantheismus, hat man von jeher und allgemein behauptet. Leugnen läßt ſich nicht, daß die wahre chriſtliche Theologie eine erklärte und unverſöhnliche Gegnerin des Pantheismus iſt; und das Durchzogenſeyn der platoniſchen Philoſophie von pantheiſtiſchen Vorſtellungen und Elementen kann auch nicht in Abrede geſtellt werden. Wollte man nun aber nach dieſem Zugeſtändniß wie der Hoheprieſter ſogleich rufen: „was bedürfen wir weiter Zeugniß?" (Matth. 26, 65.) und nun den platoniſchen Gottesglauben, ohne ſich auf eine nähere Betrachtung deſſelben einzulaſſen, ſofort verwerfen und verdammen, ſo würde dieß unſtreitig ein übereilter und unreifer Urtheilsſpruch in einer reiflich zu erwägenden Sache ſeyn.

Es iſt hier nicht der Ort, auf die ſchwierige Streitfrage über den Pantheismus überhaupt, und den des Plato insbeſondere näher einzugehn [2]). Nur einige Punkte, die recht beherzigt und erwogen werden müſſen, wenn ſich eine richtige und gerechte Anſicht von der Sache bilden ſoll, wollen wir jetzt kürzlich in's Auge faſſen.

1. Diejenigen, die alles, was nur entfernt wie Pantheismus klingt, ohne Weiteres und abſolut zu verdammen eifrig ſind, mögen doch nicht vergeſſen, daß ihnen mit demſelben Maße, mit welchem ſie meſſen, auch gemeſſen werden, und daß

1) leg. 6, 776. c. d. Vgl. Möhler üb. d. Aufheb. d. Sklaverei durch d. Chriſtth. in d. Tüb. Quart.ſchrift 1834, 1, S. 61. ff.

2) Das bekannte Werk von Täſche über Pantheismus (Berl. 1826. 28. 2 Bde), thut der Sache kein Genüge. (Vgl. dagegen Richter d. Halbkantianer u. d. Pantheismus. Berl. 1827.) Von mehr Bedeutung iſt Freyſtadt philos. cabbal. et panth. Kön. 1832. Den ſchärfſten und wichtigſten Gegner hat der Panth. in unſrer Zeit an dem bekannten Günther.

das Verwerfungsurtheil, welches ſie bei der evangeliſchen Wahrheit gegen Andre auswirken, wahrſcheinlich zugleich auch ſie treffen und gegen ſie lauten wird! Denn die häufigſten und heftigſten Anfeindungen wegen pantheiſtiſcher Denkweiſe gehen von deiſtiſch Geſinnten aus, und den Deismus ſtößt das reine Chriſtenthum unſtreitig mit demſelben Widerwillen von ſich [1]), wie den Pantheismus.

2. So beſtimmt nun aber auch das Chriſtenthum in ſeinem innern Weſen und Leben beide Gegenſätze von ſich abzuhalten und auszuſcheiden ſucht, ſo ſchwer, ja faſt unmöglich wird es ihm in ſeiner Geſtaltung als Wiſſenſchaft dieſelben völlig los zu werden. Die Geſchichte zeigt, daß es der chriſtlichen Theologie von ihrer Entſtehung an bis auf den heutigen Tag noch nicht recht gelungen iſt, eine Gotteslehre aufzuſtellen, die von allen deiſtiſchen oder pantheiſtiſchen Beimiſchungen durchaus rein und frei wäre [2]). Jede Dogmatik, die bisher erſchienen iſt, neigt ſich mehr oder minder einem von beiden Extremen zu, und ſomit zu einer gewiſſen Nichtchriſtlichkeit hin.

3. Iſt es nun aber ſelbſt der chriſtlichen Wiſſenſchaft und Denkthätigkeit ſelten oder nie gelungen, ungefährdet an den beiden erwähnten Klippen vorbeizuſteuern, ſo kann und darf es wohl der heidniſchen Theologie nicht allzu hoch angerechnet werden, wenn ſie an einer derſelben öfters Schiffbruch gelitten hat. Sind auch chriſtliche Gotteslehrer, und nicht ſelten gerade die ausgezeichnetſten, in den Fehler des Pantheismus gefallen, ſo verdienen gewiß die heidniſchen einige Nachſicht und Entſchuldigung, wenn ſie ſich deſſelben ſchuldig machen.

---

1) conf. aug. art. 1. Luther ſ. Wke (ed. Walch) 12, S. 1571. u. a. m. Weiße die Idee der Gottheit S. 132. ff.

2) Eine gute Geſchichte der Lehre von Gott, die uns leider! jetzt fehlt, — denn die von Meiners, Lemgo 1780, iſt dem gegenwärtigen Stand der Theologie nicht mehr angemeſſen — würde dieß klar vor Augen legen. Vgl. den Abſchnitt v. Gott in Baumgarten-Cr. D. G. S. 912. ff. Siehe auch einzelne treffliche Bemerkungen über dieſen Gegenſtand in den Geſprächen über Gott bei Herder ſ. Wke, z. Phil. u. Geſch. 9, S. 132. ff.

4. Und um ſo mehr, als der Pantheismus die Frömmigkeit im Allgemeinen nicht nothwendig ausſchließt, vielmehr ſie in der Regel in ſich faßt und fördert [1]). Denn der Frömmigkeit im Allgemeinen iſt doch ohne Zweifel ein mächtiges Ergriffen- und Durchdrungenſeyn von der Gottheit weſentlich eigen, mag man dieß nun ein Gefühl oder ein Bewußtſeyn von ihr nennen. Nun liegt es aber unverkennbar in der Natur des Pantheismus, der ja durch und durch von der Anſchauung und Empfindung des Lebens voll iſt, einen lebendigen Eindruck von Gottes Gegenwart zu erzeugen, während der Deismus, wegen ſeiner überwiegenden Richtung auf das Abſtracte, dem eigentlichen Leben

1) Die ſchlagendſten Beweiſe dafür liefern Spinoza und Schleiermacher. Es hat wohl wenig frömmere Menſchen gegeben, als Spinoza, und ſein Gefühl und Bewußtſeyn Gottes, ſeine Religioſität, war unſtreitig lebendiger, ſtärker und wahrhaftiger, als die ſeiner meiſten Ankläger und Verdammer. Man kann über Gott richtiger denken, ſprechen und ſchreiben, als Spinoza that, ohne dabei ſo wie er im ganzen Ernſt an ihn zu glauben; denn der Gottesglaube gar vieler Menſchen iſt in der That, wie Luther ſagt, ein gemalter und geträumter Glaube, d. h. ein ſolcher, den ſie zu haben ſich und Andre überreden, ohne ihn wirklich zu beſitzen, und der in nichts anderem beſteht, als in einer angeflogenen Vorſtellung, gegen welche ſie keinen directen Widerſpruch erheben. — Wie vielfach und heftig iſt Schleiermacher des Pantheismus beſchuldigt worden! und beſonders in ſ. Reden über d. Religion kann er von pantheiſtiſcher Denkweiſe allerdings nicht ganz freigeſprochen werden. Wer aber getraut ſich denn wohl ſeine Frömmigkeit, die Tiefe und Stärke ſeiner Gottesempfindung und ſeines Glaubens an Gott, in Zweifel zu ziehn? Und nicht blos die innigſte Frömmigkeit im Allgemeinen muß man ihm zugeſtehn, ſondern auch den ächt chriſtlichen Geiſt und Charakter kann man ſeiner Frömmigkeit gar nicht abſtreiten. Seine Predigten, ſein Leben, wie ſein Tod legen dafür das ſprechendſte Zeugniß ab. Die neuere Theologie und Philoſophie, die ſich ernſtlich aus der ſtarren und bornirten Einſeitigkeit herausarbeitet, mit welcher früher die geiſtigen Erſcheinungen betrachtet und beurtheilt wurden, hat das freundſchaftliche Verhältniß gewiſſer pantheiſtiſcher Vorſtellungsarten zum eigentlichen Leben der Frömmigkeit ſo ſehr anerkannt, daß ſie die etwas zu kühne Behauptung aufgeſtellt hat: der Pantheismus ſey ein nothwendiger Durchgangspunkt für dieſelbe, ſo daß ſie ohne ihn nicht zur wahren Lebendigkeit gelangen könnte und würde. Fichte üb. Rel. u. Phil. S. 35. 37. Weiße d. Idee d. Gottheit S. 249. Kling in d. Tüb. Zeitſchr. 1834, 4, S. 7. u. a. m.

der Frömmigkeit ſich faſt immer nachtheilig und beeinträchtigend erweiſt. Einem Deiſten läßt ſich freilich der bedeutende Unterſchied zwiſchen dem abſtract vorgeſtellten, und dem tief und wahrhaft empfundenen Gott eben ſo wenig einleuchtend machen, als einem Menſchen, dem der Sinn für Muſik gänzlich abgeht, die begeiſternde Herrlichkeit einer Symphonie oder einer Fuge.

5. Die Hauptſache aber, wenn man in dieſer Angelegenheit nicht ungerecht urtheilen will, iſt, daß man den abſichtlichen und bewußten, von dem unbewußten und unwillkürlichen Pantheismus wohl zu unterſcheiden weiß, und daß man nicht, nach roher begriffsloſer Denkbequemlichkeit, den Pantheismus für einen allezeit fertigen Generalhut anſieht, der auf jeden pantheiſtiſchen Kopf ohne Weiteres paßt, ſondern die eben ſo zahlreichen, als mannichfaltigen Stufen von einander trennt, auf denen er in ſeinem Entwickelungsgang von den erſten leiſen Anfängen an, bis zu ſeiner ſyſtematiſchen Vollendung und Spitze ſich erhebt [1]). Pantheismus im eigentlichen Sinn des Worts iſt nicht überall da, wo Pantheiſtiſches ſich findet; das Letztere kommt wohl häufig, aber das Erſte ſelten vor.

6. Nicht eigentlich ſyſtematiſch durchgeführten Pantheismus, ſondern mehr nur pantheiſtiſche Richtungen und Ideen enthält die platoniſche Philoſophie, und zwar von der beſten und edelſten, d. h. von derjenigen Art, die dem Chriſtenthum am wenigſten ſchroff entgegengeſetzt iſt, und ſich mit einer tiefen und ächten Frömmigkeit am meiſten vereinigen läßt. Denn eine Philoſophie, welche wie die des Plato, das Erkennen des wahren und unſterblichen Selbſt im Menſchen, zu ihrem Stütz- und Ausgangspunkt hat, und die Erlöſung und Kräftigung deſſelben zum Hauptgegenſtand

1) Die pantheiſtiſchen Denkweiſen ſind von Verſchiedenen verſchieden claſſificirt worden. Jäſche macht 2 Hauptclaſſen; Freyſtadt 3, andre 4—6. Vgl. Hutter. rediv. p. 145. Anm. Baumgarten-Cr. unterſcheidet materialiſtiſchen, ſpiritual. und transcendentalen Pantheismus, D. G. S. 914. Anm. was wohl mit der im Ausdruck, wie es ſcheint, ſchärferen Eintheilung in materialiſtiſchen, dualiſtiſchen, und idealiſtiſchen zuſammenfällt.

ihres Strebens macht, (S. 317.) iſt doch wohl himmelweit von jenem abſolut unchriſtlichen Pantheismus entfernt, dem das gänzliche Verſchwimmen und Verſinken des einzelnen Ich im Ocean des Alls der höchſte und religiöſeſte Gedanke iſt [1])!

Mit dem pantheiſtiſchen Moment der platoniſchen Philoſophie hängt es genau zuſammen, daß ſie keine eigentliche Schöpfungslehre kennt und hat. Unchriſtlich iſt aber ihre Lehre von der Schöpfung wohl nicht, ſondern nur nicht chriſtlich. Und — haben wir denn in unſrer jetzigen chriſtlichen Theologie eine wahre, vollſtändige, ächt wiſſenſchaftlich durchgebildete Creationslehre? Ich muß geſtehn, daß mir eine ſolche nicht bekannt iſt [2]). Bevor wir aber eine ſolche beſitzen, läßt ſich das Nichtchriſtliche der platoniſchen Weltbildungslehre nicht füglich genau beſtimmen, und in haltbare Begriffe faſſen. Daß Plato's Dogma von der Weltſeele nur nichtchriſtlich, nicht aber geradezu unchriſtlich ſey, dafür hat uns die chriſtliche Dogmengeſchichte ſchon oben den hinlänglichen Beweis geliefert (S. 50. Anm. 3.).

Doch mit dieſen zerſtreuten Wahrnehmungen nicht übereinſtimmender Punkte und Lehren im Platonismus und im Chriſtenthum erreichen wir den eigentlichen Zweck unſrer gegenwärtigen Betrachtung nicht. Das muß unſer angelegentliches Streben ſeyn, daß wir denjenigen Punkt treffen und faſſen, der das Weſentlichſte der innern Verſchiedenartigkeit des Evangeliums und der platoniſchen Philoſophie enthält, und den Hauptunterſchied zwiſchen beiden recht hell in das Bewußtſeyn hebt. Und dieſen

1) *Jones* in d. aſiat. Abhandl. dtſche Ausg. 1, S. 235. Lucr. 2, 298. ff. 3, 864. ff. u. a. m. Vgl. d. berüchtigte Buch v. Richter v. d. letzten Dingen. Bresl. 1833. (1r Bd.)

2) Vgl. Müller in Stud. u. Krit. 1833. S. 1077. Es iſt ein Hauptverdienſt von Günther, eine ächt wiſſenſchaftliche, ſpeculative Behandlung der chriſtlichen Schöpfungslehre verſucht zu haben. Siehe beſonders: Günther und Pabſt Janusköpfe u. ſ. w. 1, S. 11. ff. Einen lehrreichen Beweis wie mißlich es um dieſelbe in unſrer modernen Theologie ſteht, liefert Schleiermacher's Dogmatik. (1, S. 199. ff.) Daß gerade in dieſer Lehre ein weſentliches und charakter. Moment des chriſtlichen Glaubens liege, hat Jacobi gut bemerkt. ſ. Wke 4, S. XLIX.

Punkt zu finden, iſt gar nicht ſchwer. Wir haben ihn ſchon im Eingang dieſes Capitels angedeutet, und er geht aus der Nebeneinanderſtellung unſrer beiden Hauptbegriffe unmittelbar hervor. Das Weſentliche des Chriſtenthums beſteht, wie ſich uns gezeigt hat, im Heilskräftigen; das des Platonismus im Heilbezweckenden. Im Chriſtenthum iſt alſo das Heil in That und Wirklichkeit vorhanden [1]); im Platonismus nur im Gedanken, und als Ziel des Strebens. Die chriſtliche Erlöſung geht unmittelbar im Leben fort, und gehört zunächſt dem Leben an, ſo wie ſie auch aus ihm ſelbſt hervorgegangen iſt; die des Platonismus iſt ein Product der Speculation, und hält ſich demnach mehr innerhalb der Wiſſenſchaft, über die ſie hinaus, in's Leben unmittelbar hineinzuwirken nicht ſonderlich befähigt war [2]). Es iſt die abſtracte, noch unwirkliche, nicht die concrete Wahrheit, welche Plato's Geiſt ergriffen

1) Es mag noch immer nicht wenig Bedenkliche geben, die mit Voltaire die Bemerkung Freret's für den ſtärkſten und vernichtendſten Angriff auf das Chriſtenthum halten, daß es, obgleich Heilandswirkſamkeit von ſich rühmend, das Unheil in der Welt nicht nur nicht vermindert, ſondern im Gegentheil eher vermehrt habe, indem von den Chriſten viel abſcheulichere Unthaten ausgegangen ſeyen, als von allen Anhängern der übrigen Religionen zuſammen. Dieſen iſt die Erörterung zu empfehlen, in welcher Sokrates einem ähnlichen der Philoſophie gemachten Vorwurf begegnet, rep. 6, 491. a. und beſonders mögen ſie die Wahrheit recht beherzigen, daß nicht die ſchlechten, ſondern die edlen Naturen durch Verderbniß am ſchlechteſten werden, und daß das Heilvollſte als das Heilloſeſte erſcheint, ſobald es durch die Schuld der Menſchen entartet. ib. 491. e.

2) Daß Plato, wie wir ſahen (S. 210. Anm. 2.), der Wiſſenſchaft die erlöſende Kraft und Wirkſamkeit zuſchrieb, iſt zwar als ſeine ſubjective Ueberzeugung von großer Wichtigkeit, weil es für die tiefe Einſicht dieſes Mannes in das, was dem Leben Noth thut, zeugt, kann aber doch nicht für objective Wahrheit gelten. Die Wiſſenſchaft als ſolche kann das nicht im Leben leiſten und wirken, was Plato von ihr forderte und erwartete; und wenn Seneca, ganz im Sinne Plato's, mit großem Nachdruck öfters äußert: facere docet philosophia, non dicere! (ep. 16. 20. u. a. m.) ſo ſcheint er gar nicht zu merken, daß er gerade in dieſem Satz den Grund ihres praktiſchen Unvermögens anführt; daß ſie facere *docet*, und nichts als *docet*, darin liegt es eben, daß das facere im Infinitiv ſteht und bleibt. Vgl. Cic. tusc. 2, 4. u. oben S. 257.

hat. Es fehlt ſeiner Theologie und Weltanſchauung, wie nahe ſie auch an die chriſtliche herantritt, doch das eigentlich Kernhafte und Beſeelende, der lebendige Herzſchlag des Chriſtenthums, nemlich die Perſon und die That oder das Leben und Leiden des Erlöſers. Denn das iſt und bleibt das Hauptmoment, was nicht blos das Heidenthum, ſondern auch jede andre Religions- und Glaubensform von der chriſtlichen weſentlich trennt und ſcheidet [1]).

Man kann die heidniſchen Religions- und Sittenlehren nicht ohne innige Bewunderung ihrer oft überraſchenden Aehnlichkeit mit den chriſtlichen betrachten. Man kann, je tiefer man in die Schriften der Alten eindringt, um ſo weniger der Ueberzeugung ſich erwehren, daß ſie von Seiten der Lehre dem Chriſtenthum wahrlich nur um Weniges nachſtehn; ſie enthalten nicht nur faſt alle die ſittlichen Lehren und erhabnen Sprüche, die das Evangelium in ſich trägt und uns gegeben hat; ſondern manche derſelben ſind bei ihnen ſogar noch ſchärfer gefaßt und formal ſchöner ausgeprägt, als in dieſem; und diejenigen, die am Chriſtenthum nichts Beſſeres zu rühmen wiſſen, als ſeine „unvergleichliche Lehre", ſeine Sprüche und Moralſentenzen, wiſſen nicht, was ſie thun und ſagen. Die Lehre iſt es wahrhaftig nicht, die das Chriſtenthum hoch über alles hebt, was die Weltgeſchichte in religiöſer Hinſicht geſtaltet und verbreitet hat [2]). Das Edle und

1) Vgl. Baur Apollon. u. ſ. w. S. 163. ff. Sack Apol. S. 189. *Diodati* ess. sur le christ. p. 27. Schleiermacher Dogm. 1, S. 74. u. a. m.

2) In der Theologie kann der unſelige Irrthum, das Chriſtenthum ſey eine (moraliſche) Lehre, für einen endlich überwundenen gelten; vgl. Baumgarten-Cr. bibl. Theol. S. 46. Schleiermacher Red. üb. Rel. S. 291. u. a. m. Deſto unüberwindlicher ſcheint er aber leider! in den Volksſchulen, und in der Vorſtellungsweiſe der großen Menge zu ſeyn. Wollte man ſich bemühn, denen, die dieſen Irrthum hegen, begreiflich zu machen, der Theil ſey nie gleich dem Ganzen, das Glied gehöre zum Körper, ſey aber etwas anderes, als der Körper, und die Thür führe ins Haus, ſey aber nicht das Haus ſelbſt, ſo würden ſie das übel nehmen, und ſagen: das hätten ſie längſt gewußt! Und doch bleiben ſie dabei: das Chriſtenthum ſey eine Lehre, d. i. der Theil = dem Ganzen! das Glied = dem Körper! u. ſ. w.

Göttliche haben nichtchriſtliche Weiſe beinahe in derſelben Reinheit und Erhabenheit gelehrt und vorgetragen, als der Stifter des Chriſtenthums, den man Wunder wie ſehr zu ehren meinte, wenn man ihn den Weiſen von Nazareth nannte. Aber das Mehrſeyn als Idee und Empfindung, das Leben- und Liebeſeyn des Heiligen auf Erden, das Fleiſchwerden des göttlichen Worts, — das vermag keine Philoſophie und Speculation der Welt dem Chriſtenthum gleich zu bewirken, da ja überhaupt das eigentliche Leben Schaffen in keines Menſchen Macht und Kunſt, und am allerwenigſten in die der Abſtraction geſtellt iſt [1]).

1) Auch hier können die alten Heiden manchem Chriſten unſrer Tage als Führer und Leitſterne dienen, und ihnen fruchtbare Winke über das Hauptſächlichſte und Werthvollſte im Chriſtenthum geben, ſo wie es denn überhaupt für die Religioſität unſrer Zeit ungemein heilſam wäre, wenn ſie ſich einmal recht genau und gründlich mit der alten heidniſchen Frömmigkeit vergliche, und hierdurch zur Selbſterkenntniß gelangend, ſich vor jener ſchämen lernte. Denn das iſt keine Frage, daß die alte heidniſche Frömmigkeit, wie ſie nicht blos in den großen Geiſtern der Nation, ſondern auch, während der Blüthenzeit von Griechenland und Rom, im Volke ſelbſt lebte, bei Weitem mehr Kern, Gehalt und innere Wahrheit hatte, als das hohle tode Gedankending, was h. z. T. von Vielen für Religion gehalten und ausgegeben wird, und was vor lauter innerer Schwäche nicht in die concrete Wirklichkeit heraustritt, ſondern als bloße Idee, wie eine blaſſe ſchimmernde Wolke in den abſtracten Höhen des ſubjectiven Denkens ſchwebt! — Plato ſehnte ſich nach dem herrlichen Anblick der leibhaften Erſcheinung der Tugend in der Wirklichkeit, Phaedr. 250. d. (vgl. Cic. fin. 5, 24.) weil er überzeugt war, daß der Eindruck von ihrem perſönlichen Leben weit energiſcher wirken würde, als alle Lehren und Ermahnungen, und das ächt chriſtliche Moment in dieſer Sehnſucht kann ſchwerlich verkannt werden. Siehe Arndt's wahres Chriſt. 1, 37. S. 172. (Schwab. 1737.) u. a. m. In ähnlichem Sinn bezeichnet Ariſtot. den wahren Weiſen als θεὸν ἐν ἀνθρώποις. pol. 3, 9. Vgl. Sen. ep. 73: miraris hominem ad Deos ire? Deus ad homines venit, imo quod propius est, in homines venit. Und noch ſchöner, ep. 11: aliquem habeat animus, quem vereatur, cujus *auctoritate etiam secretum suum sanctius faciat!* Siehe hierzu die ſchöne Stelle aus Dio Chrys. bei Tholuck in Neand. Denkw. 1, S. 20. Wenn auch dieſe Stellen etwas bedeutungsvoller klingen, als ſie eigentlich ſind, ſo ſpricht ſich doch eine klare Einſicht in das Grundbedürfniß des menſchlichen Herzens in ihnen aus. Was für eine An- und Einſicht müſſen aber die Schriftgelehrten

Hieraus nun, aus dem bloßen Ideeſeyn des Platonismus, ergiebt ſich die klare Erkenntniß ſeiner wichtigſten Unterſcheidungsmomente vom Chriſtenthum, und der Grund der übertriebenen Hochſtellung, die ihm in alter und neuer Zeit zu Theil geworden iſt, auf das Beſtimmteſte. Man findet nunmehr zuvörderſt das Vorkommen einiger flach rationaliſtiſchen Anſichten und Aeußerungen in Plato's Werken nicht mehr ſo unbegreiflich, als ſie bei einem im Ganzen ſo ſupernaturaliſtiſchen und myſtiſchen Denker Anfangs erſchienen [1]). Man ſieht ein, daß das ganze Hellenenthum überhaupt, und die griechiſche Philoſophie ganz beſonders vom rationaliſtiſchen Element durchdrungen ſeyn mußte, weil hier, dem überwiegend heraufgebildeten Denken gegenüber, kein thatſächliches Hereinragen des Himmliſchen in das Erdenleben ſtatt fand [2]). Man begreift hieraus ferner, warum auch der göttliche Plato, ſo wenig wie irgend ein andrer Heide, einen mächtigen Eindruck von der Heiligkeit Gottes in der Seele trug, und warum deßhalb in ſeiner, wie in der ganzen heidniſchen Theologie von dieſer Eigenſchaft Gottes, die in der chriſtlichen die Hauptbaſis der Verſöhnungslehre bildet, ſo-

---

unſrer Tage beſeſſen haben, die auf den klugen Einfall gekommen ſind: es wäre beſſer geweſen, Chriſtus wäre ſeiner Perſon nach dem menſchlichen Geſchlecht gar nie bekannt geworden!!! (Siehe Zeitſchr. f. Pred. 1811, 1, 2, S. 181.) Hieher gehört auch der berühmte, beſonders durch Semler in die Theologie eingeführte Unterſchied zwiſchen der doctrina Jesu et de Jesu. Vgl. dagegen die trefflichen Stellen über die Bedeutſamkeit der Chriſtusperſon für das Chriſtenthum in Lavater's Briefen an Reinhold; Reinhold's Leben, Jen. 1825, S. 408. 411. Vgl. auch Schiller's Briefw. mit Göthe, 1, S. 194.

1) Hieher gehört die Anſicht von dem Grund der Staatenexiſtenz in den gemeinen Bedürfniſſen, rep. 2, 369. c. ff. vgl. Schleierm. in d. Einl. z. Ueberſ. d. Rep. S. 13. — die Geringſchätzung der Kunſt, und ihres Werthes überhaupt, rep. 10, 603. a. ff. — und ſein Dichterhaß insbeſondere, rep. 2, 383. c. ff. 10, 595. a. b. 607. b. u. ſ. w. — Es braucht übrigens wohl kaum bemerkt zu werden, daß man rationell und rationaliſtiſch nicht mit einander verwechſeln darf!

2) Vgl. Köhler Supern. u. Rat. u. ſ. w. S. 83.

gar wenig die Rede ist [1]). Immer bleibt, weil es die Gottesidee nicht bis zum Durchdringen in die lebendige Wirklichkeit und Persönlichkeit bringt, das Menschliche und Endliche in der heidnischen Denkweise das Vorherrschende und Höchste [2]), während im Christenthum umgekehrt das Unendliche und Ewige das Ueberwiegende ist. Dort ist das Gottwerden des Menschen, hier die Menschwerdung Gottes der Gipfel des frommen Glaubens. Dort ist daher eine reine Anbetung im Geist und in der Wahrheit nicht wohl möglich, weil es, wie Eschenmayer richtig bemerkt [3]), ein unerschütterliches Verhältniß bleibt, daß der Wissende über seiner Idee, der Begreifende über seinem Begriff, der Denkende über seinem Gedanken steht. Dort ist der Stolz, hier die Demuth die Grundlage und Mutter aller Tugend [4]); denn die Idee ist von Natur

1) Kähler a. a. O. S. 86. Rust Phil. u. Christ. (1 A.) S. 72. ff. *Diodati* ess. etc. p. 292. ff. Vgl. Eschenmayer Hegel's Rel.phil. S. 25. ff. 44. ff. u. a. m. Die heidnische Heiligung ist demnach genau genommen eine blos oberflächliche κάθαρσις, ein bloßes Abwischen des an sich stets reinen und guten Seelenspiegels (vgl. Theoph. ad Aut. 1, 2. p. 338.); von der Nothwendigkeit einer Neubelebung und Wiedergeburt des Innern ist weder im Heidenthum, noch im Pelagianismus die Rede, und auch im Plato klingt, wie wir bemerkten, die Idee derselben nur an.

2) Stark d. Leben u. s. w. 1, S. 168. Sack Apol. S. 54. Rust a. a. O. u. a. m. Darauf deutet auch der übrigens mehr witzige als wahre Ausspruch der *Staël* hin: les païens ont divinisé la vie, et les chretiens ont divinisé la mort; tel est l'esprit de ces deux cultes. Corinne 1, p. 120. — „Die Seele, sagt Proklus ganz im Gegensatz zur heidnischen Sinnesweise, — liebt nicht das Gegenwärtige, sondern sucht immer ein Höheres, als das Gegenwärtige." (bei Engelh. Dion. ar. 2, p. 285.) Vgl. Fichte Rec. v. Heg. Rel.phil. S. 25.

3) Heg. Rel.phil. u. s. w. S. 57.

4) les philos. grecs excitent l'homme à se faire admirer; mais ils ne portent point un regard inquiet on pénétrant dans les peines intérieures de l'âme. *Staël* de la litér. etc. 1, p. 65. num quis quod bonus vir esset gratias diis egit unquam? at quod dives, quod honoratus, quod incolumis! — propter virtutem enim jure laudamur, et in ea recte gloriamur; quod non contingeret, si id donum a Deo, non a nobis haberemus. Cic. N. D. 3, 36. — Auch Kant verhehlte es nicht, daß der

und Geburt ſtolz [1]), weil ſie ihre transcendentale Macht und Richtung fühlt, und in ihrer abſtracten Hoheit ſo hell und ſicher und unerſchrocken thront. Dort tritt die menſchliche Natur im Bewußtſeyn ihrer Habe, hier im Gefühl ihres Mangels auf [2]). Dort vollendet ſie ſich aus ſich ſelbſt, für ſich ſelbſt, hier durch den Einfluß des Erlöſers für den Heiligen im Himmel [3]). Dort kann ſich demnach die Tugend wohl vollkommen dünken, da ſie nur auf ſich, und neben oder unter ſich blickt; hier aber muß ſie inne werden, daß ſie aus Gnaden ſelig wird, und nicht aus den Werken (Eph. 2, 8.), weil ſie ja ihren Blick nicht auf ihren eignen Begriff und nicht auf den der Welt beſchränkt, ſondern ihn zu dem Begriff erhebt, den Gott vom Weſen wahrer Tugend hat, und dem ſie, als menſchliches Gebilde, begreiflicherweiſe nie ganz entſpricht [4]).

Stolz das Princip und der Nerv der heidniſchen Tugend ſey. Krit. d. prakt. Vern. 6 A. S. 186.

1) est aliquid, quo sapiens antecedat Deo etc. Sen. ep. 53.

2) *παντὸς γὰρ δὴ φυτοῦ ἡ πρώτη βλάστη καλῶς ὁρμηθεῖσα πρὸς ἀρετὴν τῆς ἑαυτοῦ φύσεως, κυριωτάτη τέλος ἐπιθεῖναι τὸ πρόσφορον* etc. leg. 6, 765. e. — est enim natura sic generata vis hominis, ut ad omnem virtutem percipiendam facta videatur etc. Cic. fin. 5, 15. 16. secundum naturam vivere i. e. ex hominis *natura undique perfecta et nihil requirente.* ib. 5, 9. virtus — perfectio naturae. ac. 1, 5. vgl. leg. 1, 8. tusc. 3, 1. Sen. ep. 116. u. a. m. la philosophie s'étudie à perfectionner la tendance de la volonté, le christianisme vent la changer. etc. *Diodati* ess. p. 58.

3) Daher auch der Heide von einer Verſündigung an Gott eigentlich nichts weiß. Man vergleiche Pſ. 51, 6. Luk. 15, 21. u. a. m. mit Cic. tusc. 3, 2: a *natura* desciscimus etc. 4, 10: a recta *ratione* defectio. u. a. m.

4) Vgl. *Grotef.* Comm. p. 67. 68. — Mit Recht hebt es Grotefend außerdem als ein wichtiges Unterſcheidungsmoment der chriſtlichen von der platon. Ethik hervor, daß jene den Willen Gottes, und nicht wie dieſe die Natur des Guten zum Erſtrebungsgrund des Guten mache. S. 29. 31. Den tiefen und edlen Grund der evang. Lehre von der Rechtfertigung hat Melanchthon in d. Apol. d. Augsb. Conf. vortrefflich entwickelt und herausgeſetzt. S. 81. (ed. Tittm.)

Dem menſchlichen Egoismus iſt natürlich die das Selbſtgefühl erhöhende Heidenlehre von der Tugend behaglicher und angenehmer, als die das Herz demüthigende Gnadengabe des Evangeliums; und da es nach Göthe's trefflichem Ausdruck auch innerhalb der chriſtlichen Kirche gründlich geborne Heiden genug giebt [1]), ſo iſt es zwar nicht zu verwundern, daß jenem heidniſchen Dogma von der Selbſtgenugſamkeit der menſchlichen Natur zur Moralität und Seligkeit auch unter den Chriſten eine zahlreiche Bekenner- und Verehrerſchaft immerfort anhängt, wohl aber, daß dieſe übrigens ſehr ehrenwerthe Heidenkirche ihr Moralprincip für das allein- und ächtchriſtliche auszugeben Naivität oder Dreiſtigkeit genug beſaß. Schelten und ſchmähen mag ſie die evangeliſche Lehre von der heilſamen Gnade in Chriſto Jeſu, ſo viel es ihr beliebt, — das thut der Hoheit deſſen wahrlich keinen Abbruch, der die Schande des Kreuzes auf ſich genommen, und die Sünde der Welt geduldig getragen hat, — aber ſie ſoll nur der Wahrheit die Ehre geben, und nicht leugnen, was ein redlicher Menſch, der zwei Augen hat, nicht leugnen kann, daß nemlich dieſe Vielen ſo ärgerliche Lehre klare und unzweideutige Bibellehre ſey. Es gereicht den erbitterten Gegnern dieſer Lehre fürwahr nicht zum Ruhm, daß ſie, um ihren Widerwillen gegen dieſelbe recht ſtark und derb und rückſichtslos äußern zu können, ihr erſt ihren ehrlichen Namen rauben, und ſie Gott weiß für weſſen Geiſteskind ausgeben, damit ſie ſich gegen den Vorwurf decken, als ſprächen ſie zu unehrbietig von einer Ehrfurcht verdienenden Sache. Glauben ſie im Intereſſe einer ihnen heiligen Ueberzeugung auftreten, und gegen die evangeliſche Lehre von der Gnade Widerſpruch erheben zu müſſen, ſo ſollen ſie auch den Muth haben, frei und unverhohlen zu bekennen, daß nach ihrer Ueberzeugung das Evangelium in dieſem Stück nicht recht lehre, und daß ſie hinſichtlich des ſittlichen Verhältniſſes der Menſchen zu Gott, die Anſicht des Plato und Ariſtoteles viel höher ſtellen und für wahrer halten, als die des Herrn und ſeiner Jünger.

1) ſ. Bde 37, S. 29.

O es iſt ja freilich überhaupt viel ſüßer und müheloſer, mit platoniſchen Geiſtesſchwingen ſich zu dem Göttlichen in der Idee zu erheben, als in ſtiller Treue Chriſto nachzufolgen, und ihm das Kreuz der Selbſtverleugnung nachzutragen. Weßhalb denn die kluge Welt auch h. z. T. ſobald ſie zu der Ueberzeugung gekommen iſt, daß ein gewiſſes Streben zu Gott ein unentbehrlicher Beſtandtheil der menſchlichen Würde ſey, den leichteren und glänzenderen Weg, das Göttliche zu denken, weit lieber einſchlägt, als den kampf- und wundenvollen Weg des Kreuzes, und demgemäß eine äſthetiſch-platoniſche, oder philoſophiſch-moraliſche Religionslehre der chriſtlichen in der Regel bei Weitem vorzieht! —

Doch dem ſey, wie ihm wolle! ſo viel liegt in Abſicht auf die heidniſch-platoniſche und die chriſtliche Anthropologie klar genug vor Augen, daß der Gewinn an Menſchenwürde in jener nur ein ſcheinbarer, der Verluſt ein wirklicher, in dieſer dagegen der Verluſt ein ſcheinbarer, und der Gewinn ein wirklicher iſt. Wie kommt es denn doch wohl, daß das claſſiſche Heidenthum bei aller ſeiner Hochſtellung, ja faſt Vergötterung der menſchlichen Natur, doch keinen eigentlichen Freiheits- und Perſönlichkeitsbegriff zu bilden und zu faſſen vermogt hat, während das Chriſtenthum, das den Menſchen faſt ganz zu entwürdigen ſcheint, indem es ſeiner Tugend alle Verdienſtlichkeit vor Gott durchaus abſpricht, die einzige Religion auf Erden iſt, aus welcher ſich die Lehre von der menſchlichen Würde, Perſönlichkeit und Freiheit auf das Herrlichſte entwickelt hat? Wie kommt es doch, daß die heidniſche Philoſophie, ſelbſt im trefflichen Plato, trotz allem Ringen und Hochfliegen, doch den leidigen Fatalismus nie ganz los werden konnte, und folglich, was ſie dem Menſchen mit der moraliſchen Rechten an Gehalt und Würde gab, mit der religiöſen Linken wiederum nahm? Mit Gottheitsglanz umfloſſen ſtellt uns Plato das Bild des Menſchen dar, — doch ach! es trägt der abſoluten vernunftloſen Nothwendigkeit düſtre Feſſeln[1])!

1) Tim. 68. d. c. rep. 10, 616. c. 617. b. 620. e. u. a. m. Die

Gar herrlich ſpricht zwar dieſer Gottbegeiſterte von der Erlöſung; aber abgeſehen davon, daß das eben nur eine ſchöne Rede, keine That und Geſchichte iſt, bringt auch das platoniſche Heil, ſeiner ideellen Natur zu Folge, nicht in das Ganze des menſchlichen Weſens und Lebens, ſondern nur in die oberen Regionen deſſelben ein, und das, was zur Bildung der Menſchen das zweite Weltprincip, die Nothwendigkeit, hergegeben hat, kann der Gottheit auf keine Weiſe erworben und gewonnen werden [1]); es gehört ſeiner Mutter ewig erb- und eigenthümlich an. Doch iſt es eine wahrhaft chriſtliche Milderung dieſes an ſich harten Gedanken, daß Plato wenigſtens einige gebrochene Strahlen vom Lichte Gottes in dieſe dunklen Tiefen hinabgelangen, und ſie von fern an der verſöhnenden Huld und Kraft des Geiſtigen und Ewigen theilnehmen läßt [2]); und gerade in ſolchen Vorahnungen einer alles überwindenden, durchdringenden und heiligenden Liebe giebt ſich das Chriſtliche in ſeiner Denkweiſe immer am ſchönſten kund.

Sehen wir die Erlöſung, die Plato wie das Chriſtenthum bezweckt, genauer an, ſo können wir nicht verkennen, daß ihre Aehnlichkeit mit der chriſtlichen zum großen Theil mehr eine äußere, als eine innere iſt. Das Chriſtenthum will die Menſchen

---

ἀνάγκη erſcheint zwar bei Plato dadurch gar ſehr gemildert, daß ſie eine gewiſſe dienende Beziehung zu der Idee und Macht des Guten hat. Sie dient ihr nemlich, wie ſehr ſie auch einerſeits eine unüberwindliche Schranke und Hemmung für ſie iſt, andrerſeits als der dunkle Grund, der die Herrlichkeit ihrer Manifeſtation erhöht. (Theaet. 176. a. vgl. Matth. 18, 7.) Indeſſen iſt ſie auch bei Plato noch immer ſtarr und drückend genug. Siehe über ἀνάγκη und εἱμαρμένη *Voss* de theol. gent. p. 205. ff. *Cudw.* syst. int. p. 7. Anm. 241. Anm. Creuzer Symb. 2, S. 502; 3, 305. u. a. m.

1) Darin liegt hauptſächlich, wie die Kirchenväter recht gut erkannten, die tiefe Bedeutſamkeit der chriſtl. Auferſtehungslehre, daß ſie auch die Leiblichkeit und die Materie von den Wirkungen der liebenden Allmacht Gottes nicht ausſchließt, und daß mithin nichts die Macht der Gottheit Lähmendes, Abſtumpfendes und Brechendes in der Welt vorhanden iſt, wie die Heiden wähnten. Athen. de res. p. 315. 333. Iren. adv. haer. 5, 3. 13. 15. Tert. ap. 48. Cyr. cat. 4, 29. u. a. m.

2) Tim. 71. b. ff.

von der Gewalt des wirklich Böſen und Gottwidrigen, der Platonismus eigentlich nur vom Irrthum und vom täuſchenden Schein erlöſen. Denn wie dem Plato, als einem conſequenten Denker, ſeinem Princip zu Folge das Gutſeyn mit dem wahren Wiſſen zuſammenfällt, und die höchſte Weisheit ihm auch die höchſte Sittlichkeit iſt, ſo kann er auch andrerſeits, was ſchon oben angedeutet wurde, S. 59. Anm. 3., das Weſen des Böſen in nichts Anderem, als im Fehlen und Irren der denkenden Vernunft erblicken, und er verſteht, wie ſo viele Theologen und Philoſophen auch unſrer Zeit, unter dem Böſen nichts Wirkliches, (an und für ſich Seyendes,) ſondern nur den leeren vergänglichen Schein, das an ſich Unwahre und Nichtige. Und das Verhältniß des Menſchen zur Sünde, ſein Hingegebenſeyn in ihre Macht und Herrſchaft, iſt bei ihm nicht ſowohl, wie nach chriſtlicher Anſicht, ein durch den Menſchen ſelbſt geſetztes, aus ſeiner freien Willensthat hervorgegangenes, als vielmehr ein in der Natur- und Weltbeſchaffenheit gegründetes, und von daher an den Menſchen herangekommenes, in welches er eben aus Unkenntniß hineingerathen iſt [1]). Aber auch bei dieſer in der That nicht eigentlich chriſtlichen Faſſung des Sünden- und Heilsbegriffs iſt doch zum Mindeſten die ſtrenge Folgerichtigkeit und chriſtliche Ehrlichkeit zu loben, mit welcher er, was ſeine modernen Glaubensgenoſſen ſich und Andern nicht geſtehen wollen, deutlich einſieht und zu erkennen giebt, daß ſeine Erlöſung eine ariſtokratiſche ſey, und nur den geiſtig und philoſophiſch Gebildeten zu Gute komme [2]).

---

1) Siehe oben S. 51. Anm. 4. u. S. 67. Anm. 4. Vgl. Kern in d. Tüb. Zeitſchr. 1832., 3, S. 107; 1833, 2, S. 4, 51. u. a. m. — Die Erlöſung beſteht demnach bei den platoniſirenden Myſtikern in der chriſtl. Kirche, namentl. bei Dion. ar. in der Sorge Gottes, daß die ὄντως ὄντα nicht in das μὴ ὄν fallen. Baumgarten-Cr. D. G. S. 1170. — Die plat. Anſicht vom Böſen, als dem leeren Schein und Nichts, ſchimmert vielfach bei den Kirchenvätern durch, namentlich bei Origenes, Athanaſius, Auguſtin u. a. m. Vgl. Tauler med. an. p. 11. (ed. Caſſeder) Solger's Nachl. 1, S. 378. 512. u. a. m.

2) πάντων τῶν βίων ἐστὶ θειότατος, nemlich das des Philoſophiren-

Haben wir nun aber ſomit wohl hinlänglich eingeſehen, daß zwar ächt Chriſtliches im Plato und in ſeiner Philoſophie vorhanden, aber doch nicht ſo rein und gehaltvoll ſey, als in der großen hiſtoriſchen Erſcheinung, die wir Chriſtenthum nennen, — etwa wie der Charakter des Metalliſchen keinem Silbererze fehlt, doch aber nur im gediegenen Gold am ausgeſprochenſten hervortritt, — ſo hat ſich unſre Betrachtung hiermit auf das erſte Capitel und auf die Anſicht der Kirchenväter vom Platonismus zurückgelenkt. Wir fühlen uns gedrungen, in das hohe Lob, das ſie ſeinen chriſtlich frommen Gedanken ſpenden, freudig einzuſtimmen, doch aber wie ſie zu erklären, daß ſeine Philoſophie dem Evangelium durchaus nicht völlig gleichgeſetzt werden, und deſſen Stelle vertreten könne. Sagen wir, es hat nie eine chriſtlichere Philoſophie außerhalb der Kirche des Herrn gegeben, als die platoniſche, — ſagen wir, das Chriſtenthum, das vom Anbeginn im Schoß der Weltgeſchichte lag, kam vor ſeiner leibhaften Erſcheinung in Jeſu Perſon und Leben, zu einem Höhenpunkt der Lichtwerdung und Erſcheinung im denkenden und nach göttlicher Wahrheit forſchenden Geiſt, und dieſes ideelle Evangelium iſt der Platonismus, — ſo haben wir das Höchſte und Beſte von ihm ausgeſprochen, was wir, und zwar mit gegründeter Ueberzeugung, von ihm ſagen können. Mehr als eine ideelle Kraft und Größe kann und wird der Platonismus niemals ſeyn.

Iſt nun aber der Platonismus, wie ſich uns vielfach gezeigt hat, wegen ſeiner ideellen Natur und religiöſen Erhabenheit, und wegen der vollendeten Schönheit ſeiner dialektiſchen Geſtalt, ſo ſehr geeignet, die Bewunderung und Begeiſterung aller Denkenden zu erregen, und alle nach dem Göttlichen ſich ſehnenden Ge-

---

den. Phil. 33. b. Vgl. *Grotef.* comm. p. 8. und beſonders 34. — Man hat der kath. Kirche ihre Behauptung, daß außer ihr kein Heil ſey, ſehr übel genommen. Es fragt ſich aber, welche Behauptung härter und unleidlicher genannt werden müſſe, die ihrige, oder die der alten griech. Philoſophen, daß die Seligkeit nur den Philoſophirenden zu Theil werden könne? Arist. eth. 10, 10.

müther zu gewinnen, — wie groß, wie unendlich groß muß doch dann die verborgne innere Macht des ſchlichten Worts vom armen Jeſusleben ſeyn, da es, obwohl das, was am Platonismus ſo bezaubernd iſt, entbehrend, nicht nur demohngeachtet gar bald ſich eine größere Kirche baute, als ſie Plato je um ſich geſehen hat [1]), ſondern auch im Platonismus ſeinen ehrwürdigſten und geiſtesmächtigſten Feind ſiegreich überdauerte! Und giebt es anerkanntermaßen in der ganzen philoſophiſchen Literatur alter und neuer Zeiten kein Erzeugniß, das in Abſicht auf das Zuſammenſeyn von äſthetiſcher Vollendung der Form, Tiefe und Reichthum der Ideen, und Schwunghaftigkeit eines von Gott angefachten Geiſtes dem Platonismus ganz gleich geſetzt werden könnte, — wie unvergleichlich hoch ſteht doch dann das oft verkannte und gehöhnte Chriſtenthum, da wir das Erhabenſte was Menſchenkunſt und Weisheit ſchuf, immer noch tief unter ihm erblicken [2])!

---

1) Was den Hauptergebniſſen der ganzen Unterſuchung gar ſehr zur Beſtätigung dient, iſt die zwiefache Bemerkung, daß zwar 1) Plato, vermöge ſeiner Geiſtesgröße und der ſittlich religiöſen Würde ſeines innern Lebens, eine bedeutende Anziehungskraft auch in ferne Jahrhunderte ausgeübt, und das Analogon einer Kirche, eine Gemeinde von Gläubigen, allerdings um ſich geſammelt hat; daß aber 2) dieſe Kirche, ſeiner Heilstheorie ganz homogen, ſtets nur rein geiſtiger Art und Natur geweſen iſt, und es nie bis zum Fleiſch- und Beinwerden in der Wirklichkeit hat bringen können.

2) Dieß iſt auch das ſchöne Ziel der Neanderſchen Kirchengeſchichte, darzuthun, wie das ſchlichte Evangelium mit ſeiner ſtillen Kraft nicht blos alles ihm äußerlich mit Macht und Gewalt Widerſtrebende ſiegreich durchdrang, ſondern auch das geiſtig Größte und Glänzendſte, was bei Weitem mehr zu ſeyn und zu gewähren ſchien, allmählich, aber ſicher überwuchs, und aus allen Umwölkungen und Vermiſchungen immer wieder rein und unverſehrt hervorging. Vgl. Neand. K.G. (gute Ausg.) 1, S. 103. ff. 924. u. a. m.

Anhang.

Ueberſetzung einiger im ſechsten Capitel citirten platoniſchen Stellen [1]).

Aus der ſogenannten Apologie des Sokrates vor Gericht, 30. a. ff.

„Kein größeres Gut iſt, wie ich glaube eurer Stadt jemals zu Theil geworden, als das Geſchäft, das ich Gott dienend treibe. Denn ich thue nichts Andres, als daß ich umhergehend die jüngern wie die ältern Leute überzeuge, nicht für den Leib, nicht für den Beſitz von Schätzen, nicht für irgend etwas Andres müſſe man ſo ſehr Sorge tragen, als für die Seele und ihre ſittliche Veredelung, indem ich ihnen auseinanderſetze, daß nicht die Tugend aus dem Reichthum, ſondern umgekehrt Reichthum und alle übrigen Güter für den Einzelnen ſowohl wie für das Gemeinweſen aus der Tugend hervorgehn [2]). Wenn ich durch Reden dieſer Art die Jünglinge verderbe, nun ſo müſſen das wohl verderbliche Reden ſeyn. Wer aber ſagt, daß ich andre, als dieſe Reden führe, der lügt. Wie dem auch ſey, ihr Athenienſer, mögt ihr nun meinem Verkläger gehorchen, oder nicht, mögt ihr mich freiſprechen oder verdammen, das ſage ich frei heraus, daß ich nicht unterlaſſen würde ſo zu handeln, und wenn ich den Tod mehr als einmal leiden müßte. Kein Getümmel, ihr Männer von Athen, und leihet mir, wie ich gleich anfangs bat, fortwährend ein ruhiges Gehör; denn es wird euch, wie ich glaube, heilſam ſeyn, wenn ihr auf das hört, was ich euch ſagen will. Wißt, daß wenn ihr mich tödet, ihr nicht mir, ſondern euch ſelbſt am meiſten ſchadet. Mir kann weder Melitus noch Anytus noch irgend Jemand ihres Gleichen ſchaden. Denn dem Beſſeren kann von dem Schlechteren wirklich Uebles nicht

1) Ich bemerke, wie oben S. 28. daß der Zweck meiner Schrift mehr eine fließend klare, als eine wortgenaue Ueberſetzung erheiſcht.

2) Vgl. oben S. 58. Anm. 5.

geſchehn. Töden kann er mich wohl, oder in die Verbannung treiben, oder meine Ehre ſchmälern, und Mancher hält dieſe Dinge freilich für ſehr große Uebel. Ich aber ſehe es für ein weit größeres Uebel an, ſo ungerecht zu handeln wie dieſer, der jetzt meinen Tod bewirkt. Deßhalb ſcheint es mir auch, ihr Athenienſer, nicht ſowohl nothwendig für mich ſelbſt auf Vertheidigung zu ſinnen, als vielmehr für euch, die ihr im Begriff ſeyd, euch an mir, als an einem euch von Gott Gegebenen zu verſündigen. Denn wenn ihr mich hinrichtet, ſo werdet ihr nicht leicht wieder einen Solchen finden, der, es klingt lächerlich, eurer Stadt von Gott ſo zugeordnet iſt, wie einem zwar ſtattlichen und edlen Pferde, das aber eben ſeiner Größe wegen etwas träge iſt, und deßhalb des aufſtachelnden Sporns bedarf. Das iſt der Dienſt, den Gott mir eurer Stadt zu leiſten aufgetragen hat, daß ich Tag für Tag euch zu erwecken, und zur beſſern Einſicht zu führen und jeden Einzelnen zurecht zu weiſen nicht müde werde. Ein Zweiter, der dieß ſtatt meiner thut, wird ſich ſo leicht nicht wieder finden. Darum ſolltet ihr mein Leben billig ſchonen. Vielleicht aber zürnet ihr, wie die, die über unwillkommnes Aufgeſtörtwerden aus ſüßem Schlaf ſich ärgern, und wollt, meinen Gegnern willfahrend, darum mich zum Tode führen, damit ihr in der Folge ungeſtört fortſchlafen und forträumen könnt."

Republik 8, 559. d. ff.

„Wenn nun der ſo roh und kärglich erzogene Jüngling den Dronenhonig koſtet, und ſich zu den brandgelben verſchmitzten Thieren hält, welche ihm ſtets die mannichfaltigſten Ergötzungen zu verſchaffen wiſſen, dann tritt, wie du leicht denken kannſt, der Zeitpunkt ein, wo er aus der oligarchiſchen in die demokratiſche Gemüthsverfaſſung übergeht. — Das kann nicht fehlen. — Und wird denn etwa, wie ein Umſturz im Staate durch die Bundesgenoſſenſchaft einer innern Parthei mit einer ihr gleichgeſinnten äußern bewirkt wird, ſo auch die Umwandlung des Jünglings vor ſich gehn, indem nemlich ein Begierdenſchwall von außen erregend und fördernd einwirkt auf ſeine eigne innere Begehr-

lichkeit? — Allerdings. — Kommt nun dem bedrängten oligarchiſchen Princip in ihm irgend etwas zu Hülfe, entweder von Seiten des Vaters oder von Seiten andrer Angehörigen, ſey es eine Ermahnung oder eine derbe Zurechtweiſung, ſo entſteht ohne Zweifel eine Parthei und Gegenparthei, und ein förmlicher Kampf in ihm. — Wie anders? — Zuweilen wird dann das demokratiſche Princip dem oligarchiſchen weichen müſſen; einige Begierden und Leidenſchaften werden unterdrückt, andre von einer die jugendliche Seele ergreifenden Schaam ausgetrieben werden, und ſo wird ſich die Seele wiederum ſäubern und ordnen. — Ja, das geſchieht zuweilen. — Indeſſen wachſen aber ſtatt der ausgeſtoßenen Begierden andre heran, und nehmen, wegen mangelnder Einſicht in der väterlichen Erziehung, an Zahl und Stärke außerordentlich zu. — Freilich, das kommt häufig vor. — Dieſe ziehen ihn dann wieder in denſelben Umgang hinein, und vermehren ſich in heimlicher Genoſſenſchaft. — Ohne Zweifel. — Am Ende nehmen ſie die Burg in des Jünglings Seele in Beſitz, da ſie merken, daß ſie von Kenntniſſen und ſchönen Ausrüſtungen und richtigen Begriffen leer iſt; denn dieſe ſind immer die beſten Hüter und Beſchützer in den Seelen Gott befreundeter Menſchen. — Ja wohl! — Statt ihrer drängen ſich nun falſche und prahlende Sätze und Meinungen herzu, und beſetzen jenen Raum. — Allerdings. — Und wendet ſich nicht der junge Mann nunmehr wieder zu jenen Lotophagen, und verkehrt jetzt ganz öffentlich mit ihnen? Wenn nun ſeine Angehörigen dem beſſeren Theil ſeines Innern ein Hülfsheer ſchicken, ſo laſſen jene hochfahrenden Reden, indem ſie die Thore der königlichen Burg verſchließen, weder dieſes ein, noch auch nehmen ſie Reden von Aelteren, die vereinzelt kommen, als Abgeſandte an, und bleiben ſo in jedem Kampf die ſiegenden Oberherrn. Die Schaam nennen ſie Albernheit, und treiben ſie ſchimpflich in's Exil; die Mäßigung ſchelten ſie Unmännlichkeit und werfen ſie aus; die Genügſamkeit brandmarken ſie als armſeliges und bäuriſches Weſen, und jagen ſie über die Gränze. — Freilich wohl. — Haben ſie nun die in Beſchlag genommene und in ihre Myſterien einzuweihende Seele

auf dieſe Weiſe gereinigt und entleert, dann führen ſie unter Lobgetön und Beifallklatſchen den Uebermuth, die Zügelloſigkeit, die Schwelgerei und die Schaamloſigkeit bekränzt und mit zahlreichem glänzenden Gefolge ein. Den Uebermuth nennen ſie Bildung, die Zügelloſigkeit Freiheit, die Schwelgerei Großartigkeit, und die Schaamloſigkeit männliches Weſen. — — — Eine vernünftige Vorſtellung läßt nun ein Solcher ſicherlich gar nicht zu. Denn wenn Jemand zu ihm ſpräche, ein Theil ſeiner Genüſſe und Vergnügungen rühre von guten und löblichen, ein andrer von ſchlechten Trieben her, und jene müſſe er ausbilden und ehren, dieſe aber einſchränken und niederhalten, ſo würde er nur den Kopf dazu ſchütteln und ſprechen, ſie ſeyen alle gleich, und müßten daher auch alle auf gleiche Weiſe geehrt werden. — Fürwahr, ſo wird der ſo Beſchaffene ſich verhalten. — Und ſo wird er denn wohl immer nur in den Tag hineinleben, und der jedesmaligen eben aufgeregten Begierde zu Gefallen, bald Wein- und Wonnetrunken, bald wieder bei Waſſer und ſchmaler Koſt abmagernd; jetzt wieder eifrig Leibesübungen treiben, dann in unthätiger Behaglichkeit an nichts theilnehmen. Mitunter wird er ſich mit der Philoſophie befaſſen, öfterer noch um Staatsangelegenheiten ſich bekümmern, und plötzlich aufſpringend wird er, was ihm eben einfällt reden oder thun. Glänzt ihn einmal das Soldatenleben an, ſo wird er ſich für dieſes beſtimmen, und wenn ein andermal der Kaufmannsſtand, wiederum für dieſen. Und ſo iſt keine Ordnung, keine Folge, keine Nothwendigkeit in ſeinem ganzen Leben; aber nichts deſtoweniger dieſe Lebensweiſe ſüß und frei und herrlich nennend, wird er ihr ſtets ergeben bleiben."

Ebendaſ. 562. a. ff.

„Nun hätten wir zuletzt nur noch die trefflichſte Verfaſſung und den trefflichſten Mann zu betrachten, nemlich die Tyrannei und den Tyrannen. — Offenbar. — Wie? geht nicht vielleicht auf dieſelbe Weiſe die Tyrannei aus der Demokratie hervor, wie aus der Oligarchie die Demokratie hervorging? — Wie das? — Nicht wahr, das höchſte Gut, das die Oligarchie ihrem Weſen nach am eifrigſten erſtrebte, war doch überſchwänglicher

Reichthum? — Ja. — Die Unerſättlichkeit aber im Reichthum, und die Hintanſetzung alles Uebrigen um des Schätze Anhäufens willen bereitete ihr den Untergang. — So iſt es. — Und löſt ſich nicht auch die Demokratie durch die Unerſättlichkeit in demjenigen auf, wonach ſie als nach ihrem höchſten Gute trachtet? — Was iſt aber dieß deiner Meinung nach? — Die Freiheit! Denn dieſe wirſt du in einem demokratiſchen Staat immer als das Vortrefflichſte und als dasjenige rühmen hören, das allein einem freien Menſchen das Leben in ihm als wünſchenswerth erſcheinen laſſe. — Das iſt freilich eine häufig vernommene Redensart. — Iſt nun nicht, wie ich eben bemerkte, die Unerſättlichkeit hierin, und die Vernachläſſigung alles Uebrigen das, was dieſe Staatsverfaſſung ſo umgeſtaltet, daß ſie zuletzt der Tyrannei anheimfallen muß? — Wie ſo? — Ich meine, wenn ein demokratiſcher und nach Freiheit dürſtender Staat von boshaften Mundſchenken bedient wird, und ſich in deren ſtarkem Wein zu ſehr berauſcht, ſo wird er ſeine Obrigkeiten, wenn dieſe nicht nachgiebig genug ſind, und Freiheit nicht vollauf gewähren, zur Strafe ziehen, indem er ſie beſchuldigt, heimtückiſch und oligarchiſch geſinnt zu ſeyn. — Das kann wohl geſchehn. — Und die den Obrigkeiten Gehorſamen mißhandelt er als Servile und Nichtswürdige; und nur Obrigkeiten, welche ſich wie Unterthanen, und Unterthanen, welche ſich wie Obrigkeiten benehmen, werden in Privatcirkeln wie im öffentlichen Leben gelobt und geehrt. Muß nun nicht in einem ſolchen Staat das Freiſeyn überall ſich hinverbreiten? — Wie ſollte es nicht? — Und ſo wird es denn auch wohl in die Häuſer dringen, und die Ungebundenheit wird am Ende auch dem lieben Vieh eingepflanzt werden. — Wie iſt das gemeint? — Das wird ſich darin zeigen, wenn der Vater ſich gewöhnt, dem Kinde gleich zu ſtehn, und ſich vor den Kindern zu ſcheuen, und wenn ſich der Sohn dem Vater gleich ſtellt, und alle Furcht und Scheu vor den Eltern ablegt, damit er nemlich recht frei ſey. — — Dazu noch andre ähnliche Kleinigkeiten. Der Lehrer zittert bei ſo bewandten Umſtänden vor den Schülern und ſchmeichelt ihnen; und die Schüler begegnen ihren Leh-

rern und Erziehern mit Geringschätzung. Und überhaupt schätzen sich die Jüngern den Aelteren gleich, und wetteifern mit ihnen in Reden und Thaten; und die Alten setzen sich unter die Jungen, und tischen ihnen allerlei Witz und Artigkeiten auf, um nicht für mürrisch und despotisch von ihnen gehalten zu werden. — —

Und die Summe von dem allen, wenn es zusammengerechnet wird, begreifst du wohl! wie zart und empfindsam nemlich die Seele der Bürger wird, so daß, wenn sie noch so leise von etwas, das wie Knechtschaft aussieht, berührt werden, sie augenblicklich mit dem größten Unwillen sich dagegen sträuben; und wie sie zuletzt sich an gar keine Gesetze, weder an geschriebene, noch an ungeschriebene binden wollen, damit sie ja auf keine Weise irgend einen Herrn über sich haben! — Gar sehr begreift sich das. — Diese überaus schöne und jünglinghafte Regierungsweise ist es nun, welcher, wie mir scheint, die Tyrannei entsproßt. — — Denn die äußerste Freiheit kann in nichts anderes, als in die äußerste Knechtschaft umschlagen, beim Einzelnen sowohl, wie beim Staat. — — Und so entsteht denn, wie sich zeigt, die Tyrannei aus keiner andern Staatsverfassung, als aus der Demokratie."

Republik 10, 608. a. ff.

„So wollen wir uns demnach das Erkannte wie etwas gegen den Zauber Schützendes vorsingen und vorsagen, und uns sorgfältig hüten, daß wir nicht in jene kindische und gemeine Liebe zurückfallen. Wir wollen einsehn, daß man nach einer solchen Poesie, wie die eben geschilderte ist, nicht so eifrig streben müsse, als gelte es die Wahrheit zu erfassen, sondern daß sich vielmehr jeder, der sie hört, vor ihr in Acht zu nehmen, und über die Poesie überhaupt so zu urtheilen habe, wie es vorhin auseinandergesetzt worden ist. — Dem stimme ich durchaus bei. — Wahrlich, Freund Glaukon! wahrlich es ist ein größerer Kampf als er gewöhnlich erscheint, in welchem es sich um das Gut- oder Schlechtwerden handelt, so daß man sich weder durch Ehre, noch durch Reichthümer, noch durch Gewalt, noch auch

durch die Poeſie verleiten läßt, der Gerechtigkeit und der Tugend zu entſagen. — Das ſage ich auch, dem Erörterten beipflichtend, und gewiß ein Jeder. — Aber die überaus großen und herrlichen Kampfpreiſe und Siegesfrüchte der Tugend haben wir noch nicht erörtert! — Nun fürwahr! unendlich groß müſſen ſie wohl ſeyn, wenn ſie noch größer als die bereits früher genannten ſind! — Was kann denn, ſagte ich, in einer geringen Zeit wahrhaft Großes ſtatt finden? Denn die Dauer des ganzen Lebens von der Kindheit bis in's Greiſenalter iſt ja doch nur gering gegen die Ewigkeit. — Freilich wohl, ein wahres Nichts! — Wie? und du glaubſt ein unſterbliches Weſen ſolle blos für dieſe Spanne Zeit ſich abmühen, nicht aber für die Ewigkeit? Oder weißt du etwa nicht, daß unſre Seele unſterblich iſt, und niemals untergeht?"

Ueber die Geſetze 5, 731. e. ff.

„Eins der größten Uebel iſt den menſchlichen Seelen von Natur eingepflanzt. Es beſteht darin, daß, wie man ſagt, Jeder von Natur ſich ſelbſt liebt, und zwar ganz mit Recht. In der That aber iſt oder wird die übertriebene Selbſtliebe für jeden Menſchen die Urſache ſeines ganzen Unrechtthuns. Denn den Liebenden verblendet der Gegenſtand ſeiner Liebe, ſo daß er über das Gerechte, Schöne und Gute falſch urtheilt, indem er ſein theures Ich ſtets höher achten zu müſſen glaubt, als die Wahrheit. Nicht aber ſich und ſein Intereſſe, ſondern das Rechte muß derjenige lieben, dem es um wahre Größe zu thun iſt, mag es nun von ihm ſelbſt, oder von einem Andren vollbracht werden. Aus dem genannten Fehler rührt auch dieſer her, ſeine Unwiſſenheit für Weisheit zu halten, ſo daß oft die Unwiſſendſten alles zu wiſſen ſich einbilden, und weil ſie Andren nicht überlaſſen, was ſie nicht verſtehn, nothwendig ſchlecht machen, was ſie ſelbſt verrichten. Darum muß jeder die zu heftige Selbſtliebe meiden, und ſich durch falſche Schaam nicht abhalten laſſen, dem, der vorzüglicher iſt, als er ſelbſt, mit Eifer nachzuſtreben. Auch Andres, was zwar von geringerem Belang als das Geſagte, aber doch nicht minder zuträglich iſt, muß man ſich oft in das Ge-

dächtniß zurückrufen. Denn gleichſam als fände ein Ausfließen in der Seele ſtatt, muß man dem entgegen für Einſtrömendes ſorgen, und die Erinnerung iſt ein ſolcher Zufluß für die abnehmende Beſonnenheit. Des unmäßigen Gelächters und der Thränen muß man ſich enthalten, und Jeder ermahne Jeden, die Fülle der Freude wie des Schmerzes zu verbergen, und eine würdige Haltung zu bewahren, ſey es, daß ihm durch die Gunſt des Geſchickes alles glücklich von Statten geht, oder daß feindliche Mächte ſeinen Beſtrebungen gleich ſteilen unzugänglichen Höhen ſich entgegenſtämmen. Und immer müſſen die Guten auf Gott und ſeine Gaben hoffen, daß, wenn Laſten auf ſie drücken, er ſie erleichtern, und das gegenwärtige Ungemach in der Zukunft zum Beſſeren wenden, das Gute hingegen ihnen ſtets zur guten Stunde angedeihen laſſen werde. In ſolchen Hoffnungen und Erinnerungen ſoll ein Jeder leben, und ſich und ſeinem Nächſten dieſe Dinge im Scherz wie im Ernſt oft in das Gedächtniß rufen."

Gaſtmahl 211. d. ff.

„Auf dieſem Punkt, wo der Menſch das an ſich Schöne erblickt, wird ſein Leben erſt ein wahres Leben. Wenn du dieß jemals ſchauteſt, ſo würde es dir weder dem Gold, noch prächtigen Gewändern, noch auch ſchönen Jünglingen vergleichbar dünken, von deren Anblick du doch jetzt getroffen, dich, wie viele Andre bereit fühlſt, auf Eſſen und Trinken zu verzichten, und nur, in ihrem Anſchauen vertieft, bei ihnen zu ſeyn begehrſt. Welche Vorſtellung ſollen wir uns nun wohl von dem innern Zuſtand deſſen machen, dem es vergönnt wäre das Schöne ſelbſt zu ſehn in ſeiner Urklarheit und Reinheit, nicht das durch Fleiſchlichkeit und Farben und andern vergänglichen Tand und Schaum befleckte, ſondern das göttlich Schöne, einfach ewige? Meinſt du etwa, das Leben eines Menſchen, der ſein Augenmerk darauf richtet, und mit ſeinem innern Geſicht dabei verweilt, könnte ein ſchlechtes werden? Oder leuchtet es dir nicht ein, daß es einem Solchen, der das an ſich Schöne mit dem dazu befähigten Geiſtesauge ſieht, einzig und allein gelingen wird, nicht Schattenbilder der Tugend, da er ja kein Schattenbild ergriffen hat, ſon-

dern wahre Tugendweſen, da er ja des Weſentlichen theilhaftig geworden iſt, zu erzeugen? Wer aber das wahre Weſen der Tugend erzeugt hat und erzieht, der muß ja wohl der Liebe Gottes ſich erfreuen, und wenn irgend Einer unſterbliches Seyn erlangen."

Der Staatsmann, 309. b. ff.

„Und ſo wird die wahre Staatskunſt von den zum Edlen aufſtrebenden, und zur kunſtgemäßen Verbindung mit andern erzogenen Naturen die überwiegend heldenkräftigen, und deßhalb zur Kette geeignetſten, mit den andern ihnen ſcheinbar entgegenſtrebenden, die das Milde lieben, und darum eben als weicher und fettiger Einſchlag zu gebrauchen ſind, auf folgende Weiſe verbinden und verflechten. — Auf welche denn? — Dadurch daß ſie zuerſt den ewigen Theil ihrer Seele, der Verwandtſchaft gemäß mit einem göttlichen Band umſchlingt, und ſodann mit menſchlichen Banden ihre irdiſche Exiſtenz. — Wie meinſt du das? — Die richtige Erkenntniß des Schönen, Guten und Gerechten, und des Gegentheils davon, wenn ſie feſt gegründet in der Seele lebt, nenne ich eben das Göttliche in dem Gottähnlichen Geſchlecht. — Und ſo ziemt es ſich auch. — Von dem ſtaatskundigen und wahren Geſetzgeber haben wir aber doch wohl erkannt, daß er allein im Stande ſey, mittelſt der Muſe ſeiner königlichen Kunſt, dieß allen denen einzubilden, die, wie wir ſagten, einer richtigen Erziehung theilhaftig geworden ſind? — Ja freilich! — Wie nun alſo? eine kräftig kühne Seele, wird ſie nicht durch das Erfaſſen der Vernunftwahrheit gezähmt werden, ſo daß ſie nun am meiſten mit dem Gerechten eins ſeyn und bleiben will? — — Zuverläſſig. — Andrerſeits die ſanftere Natur, wird ſie nicht, indem ſie ſich der erwähnten Begriffe bemächtigt, ſich zu dem beſonnenen und ſittſamen Element im Staatsleben heranbilden? — — Ohne Zweifel. —

So nun wird ſich dieſe Kunſt der Einigung an den beſſeren Naturen als das wahre Heilmittel bewähren, und wie wir geſagt haben, als das göttliche Band der von Natur verſchiedenartigen und in entgegengeſetzte Richtungen auseinanderſtrebenden Zweige

der Tugend. — Sehr wahr. — Was aber die andern menſchlichen Bande betrifft, ſo ſind dieſe, wenn nur das göttliche nicht fehlt, weder ſchwer zu begreifen, noch ſchwer anzubringen. — Wie denn, und welche? — Die ehelichen ſind es, und die, welche die Heirathen, und das Familienleben umfaſſen. — —

Das alſo wollen wir ſagen ſey die Vollendung des von der praktiſchen Staatswiſſenſchaft richtig angelegten und verfertigten Gewebes, wenn nemlich dieſe königliche Kunſt die heldenkühne und die maßliebende Gemüthsbeſchaffenheit ſo mit einander zu befreunden und zu verbinden weiß, daß daraus das trefflichſte und herrlichſte, alle übrigen Fäden durch den genannten Verband zuſammenhaltende Gewebe entſteht, in welchem ſie die einem Staat mögliche Glückſeligkeit gewährend, und es an keinem hierzu weſentlichen Gut je fehlen laſſend, ihre Macht und Herrſchaft ſtets ausübt."

In Friedrich Perthes Verlag ist erschienen:

Ritter, Heinr., Geschichte der Philosophie 4r Theil. — womit die Geschichte der alten Philosophie geschlossen ist und demnach denen, welchen es um diesen Theil der Geschichte der Philosophie zu thun ist, nun ein vollständiges Werk darüber vorgelegt.

Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus nach ihrer geschichtlichen Entwickelung von Dr. Gust. Friedr. Wiggers, Prof. der Theol. in Rostock. 2 Th. gr. 8. Preis 3 Thlr. 12 gl.

Der 2te Theil besonders (Geschichte des Semipelagianismus) 2 Thlr. 18 gl.

Die lang ersehnte Fortsetzung der Geschichte des Augustinismus und Pelagianismus ist jetzt in der des Semipelagianismus, während seines interessanten Kampfes mit dem Augustinismus bis zur Synode zu Orange, erschienen, und so liegt das Ganze in zwei Theilen vor. Die gründliche Quellenforschung und daraus hervorgegangene Objectivität der Darstellung, welche dem ersten Theile einen so ungetheilten Beifall erwarben, tritt in dem zweiten nicht weniger hervor. Wegen des allgemeinen Interesse, welches der Gegenstand des Werks nicht bloß für den Theologen, sondern für jeden denkenden Christen hat, da sich in dem Augustinismus, Pelagianismus und Semipelagianismus die drei nur möglichen Richtungen der religiösen Denkart in den wesentlichsten Lehren des Christenthums aussprechen, ist es nicht nur ein erfreuliches Geschenk für den wissenschaftlichen Theologen, sondern auch für jeden, dem die Sache des Christenthums wahrhaft am Herzen liegt. Die Klarheit der Sprache wird auch dem in theologische und philosophische Studien nicht Eingeweihten die Lesung desselben belehrend und anziehend machen.

Johann Wessel, ein Vorgänger Luthers. Zur Charakteristik der christlichen Kirche und Theologie in ihrem Uebergang aus dem Mittelalter in die Reformationszeit von D. C. Ullmann. gr. 8. 2 Thlr. 9 gr.

Diese Schrift will nicht nur einen ausgezeichneten, um die theologisch-kirchliche Bildung hochverdienten Mann in frischeres Andenken und zu allgemeinerer Kenntniß bringen, sondern in diesem Manne auch eine große in der neuern geistigen Entwicklung Europas höchst einflußreiche Zeit, die Uebergangsperiode von der Scholastik zur Reformation, von theologischer Seite eindringender und anschaulicher schildern, als es bisher geschehen ist. Ein Mann, dessen Geist mit dem Geiste Luthers so übereinstimmt, daß es scheinen konnte, als habe Luther alles aus ihm geschöpft, und von dem Luther dieß selbst bezeugt, muß uns schon für sich selbst wichtig seyn, noch mehr, wenn er zugleich Repräsentant einer bedeutenden kräftig nachwirkenden Bestrebung eines ganzen Zeitalters ist. Deßhalb wird die vollständige und umfassende Erneuerung seines Andenkens, welche diese Schrift gibt, keiner weiteren Empfehlung bedürfen. Von besonderem Interesse dürfte auch die ausführliche Schilderung der Institute vom gemeinsamen Leben seyn, von denen in einer besondern Beilage gehandelt wird.

Unter der Presse ist:

Grundzüge der Metaphysik von C. H. Weiße.
Christliche Erbauung aus dem Psalter von Fr. Wilh. Carl Umbreit.